دلالة الحائرين

تأليف
الحكيم الفيلسوف
موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي
٥٣٠ - ٦٠٣هـ الموافق ١١٣٥ - ١٢٠٥م

عارضه بأصوله العربية والعبرية وترجم النصوص
التي أوردها المؤلف بنصها العبرى إلى العربية وقدم له

حسين اتاى
دكتور فى الفلسفة الإسلامية
وعلم الكلام

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
١٤ ميدان العتبة - ت : ٩٢٢٦٢٠

« بيـــان »

بسـم اللـه الرحمـن الرحيـم

الحمـد لله رب العالمين . والصلاة والسلام عـلى خاتم النبيين ، وعلى آلـه وأصحـابه والتابعين لهـم بخيـر إلى يوم الدين .

أمـا بعـد . .

فإن صديقى العزيز الأستاذ الدكتور حسين آتاى . عميد كلية الإلهيات بأنقرة ، قد حقق دلالة الحائرين لموسى بن ميمون تحقيقاً جيداً ، وطبعه فى تركيا ، ثم وكلنى فى طبعه ونشره .

وقد أذنت لمكتبة الثقافة الدينية نيابة عن المحقق الفاضل بنشره ، وأعطيت المكتبة حق الطبع والنشر لسائر الطبعات . خدمة للعلـم . .

واللـه ولى التوفيـق . .

دكتـــور

احمـد حجـازى السقـا

محتويات الكتاب

فهرست الموضوعات لكتاب

دلالة الحائرين لموسى بن ميمون

الجزء الأول

الجزء الثانى من دلالة الحائرين

الجزء الثالث من دلالة الحائرين

الفهرست التحليلى

وقد رأيت فوائد كثيرة فى درج الخطة الموضحة هنا التى وضعها للكتاب الفيلسوف اليهودى المشهور الذى درس دلالة الحائرين بمدة Leo Strauss خمس وعشرين سنة حينا بعد حين. ويجدر بى أن أذكرها أن الكتاب يتكون من ثلاثه اجزاء. ويحتوى الجزء الأول منها ٧٦ فصلا والثانى ٤٨ فصلا كما يحتوى الجزء الثالث ٥٤ فصلا. فالأرقام الرومانية تشير الى الأجزاء كما تشير الأرقام الأخرى الى الفصول.

القسم الاول

الآراء (I ١ — III ٢٤).

A) الآراء المتعلقة بالله والملائكة (I ١ — III ٧).

I) المعانى الخاصة المتعلقة بالله فى الكتاب المقدس (I ١ — ٧٠).

a) المعانى الخاصة التى تفيد كون الله (وملائكته) اجساماً (I ١—٤٩).

١ — اهم العبارتين للتوراة المفيدتين بكون الله جسماً (I ١ — ٧).

٢ — المعانى الخاصة المشيرة الى تغيير الأماكن وحركات اعضاء الانسان وغيرها (I ٨ — ٢٨).

٣ — المعانى الخاصة التى تفيد الوثنية من ناحية، وقدرة الغضب والافناء (او تناول الأغذية) من ناحية اخرى عند تعلقها بالأشياء الإلهية (I ٢٦—٢٩).

٤ — المعانى الخاصة التى تشير الى وظائف الحيوانات واقسامها I ٣٧—٤٩).

b) المعانى الخاصة التى تفيد الكثرة فى الله (I ٥٠ — ٧٠).

٥ — وما هو المعنى من المعانى الخاصة التى اسندت الى الله فى قول رمزى على ان الله واحد بالاطلاق و انه ليس جسما من الاجسام ؟ (٦٠ — ٥٠ I).

٦ — اسماء الله و صفاته (Utterences) (٦٧ — ٦١ I).

٧ — علم الله وكونه سببا ، والكثرة التى ترى فيه نتيجة سيطرته و حكمه (٧٠ — ٦٨ I).

II) أدلة وجود الله و وحدانيته وكونه غير جسمانى (٣١ II — ٧١ I).

١ — المقدمة (٧٣ — ٧١ I).

2 — نقد الأدلة الكلامية (٧٦ — ٧٤ I) .

3 — الأدلة الفلسفية (١ II).

4 — دليل ابن ميمون (٢ II).

5 — الملائكة (١٢ — ٣ II).

6 — خلق العالم ، دفاع عن الايمان بخلق المعدوم ضد الفلاسفة (٢٤— ١٣ II).

7 — الخلق و الشريعة (٣١ — ٢٥ II) .

III) النبوة(٤٨ — ٣٢ II) .

1 — التعود على المواهب الطبيعية و الأشياء الضرورية للنبوة ٣٤—٣٢ II).

2 — الفرق بين نبوة موسى عليه السلام وغيره من الأنبياء (٣٥ II).

3 — ماهية النبوة (٣٨ — ٣٦ II).

4 — نبوة موسى عليه السلام التشريعية و الشريعة (٤٠ — ٣٩ I).

5 — الدراسة الشرعية لنبوة الأنبياء الآخرين بعد موسى عليه السلام (٤٤ — ٤١ II).

6 — درجات النبوة (٤٥ II) .

7 — كيف ينبغى أن تفهم الأفعال الالهية والأوامر التى بلّغها الأنبياء للناس والأفعال التي امرالله تعالى بفعلها (٤٨ — ٤٦ II).

IV الأمر (الروحانى) وخلق العالم ٧ — ١ III).

a) الموجود والمعدوم وعلى الأخص الآراء الخاصة بالموجودات الجسمانية كالإنسان (٥٤ — ٨ III).

v) العناية الإلهية (٢٤ — ٨ III).

1 — كيفية وضع المسألة: المادة أساس كل القبائح ومع هذا فقد خلقها الله تعالى الذى هو محض الخير (١٤ — ٨ III).

2 — طبيعة غير الممكن او معنى القدرة الكلية (١٥ III).

3 — الأدلة الفلسفية ضد معرفة كل شئ (١٦ III).

4 — الآراء المتعلقة بالعناية (١٨ — ١٧ III).

5 — الرأى اليهودى المتعلق بالعلم الكلى ومناقشة ابن ميمون هذه المسألة (٢١ — ١٩ III).

6 — كتاب ايوب عليه السلام كمرجع موثوق للعناية (٢٣ — ٢٢ III).

7 — تعاليم التوراة حول العلم الكلى (٢٤ III).

القسم الثانى

الأفعال (٥٤ — ٢٥ III).

IV) الأفعال التى أمرها الله تعالى بفعلها (٥٠ — ٢٥ III).

1 — حكمة أفعال الله تعالى بصورة عامة وتشريعها بصورة خاصة (٥٠ — ٢٦ III).

2 — ناحية العقل لأوامر التوراة (٢٨ — ٢٧ III).

3 — الأساس المنطقى لأقسام التوراة التى ترى أنها غير منطقية (٣٣ — ٢٩ III).

4 — التحديد الضرورى لاوامر التوراة العقلية (٣٤ III).

5 — تقسيم الأوامر الى اصناف و توضيح فوائد كل صنف منها (٣٥ III).

6 — تبيين كل الأوامر أو ما يقرب الى الكل (٣٩ — ٣٦ III).

7 — التصص الواردة فى التوراة (٥٠ III).

VII — كمال الإنسان وعناية الله تعالى (٥٤ — ٥١ III).

1 — العلم الحقيقى لله تعالى ذاته شرط للعناية (٥٢ — ٥١ III).

2 — المعرفة الصحيحة فيما يتعلق بالأشياء التى يتكون منها الإنسان كفرد من الأفراد ، شرط أساسى للمعرفة المتعلقة بأعمال العناية (٥٤ — ٥٣ III). (1)

١ كيف تبدأ ان تدرس « دلالة الحائرين ؟

Leo Strauss, How to Begin to study the Guide of the Perplexed, XI-XIII, The Uuiversity of Chicago Press, 1963

مقدمة الناشر

ولد موسى بن ميمون فى ٢٠ مارس عام ١١٣٥ م بقرطبة وتوفى فى عام ١٢٠٤ م فى القاهرة ثم نقلت رفاته الى طبرية بعد ذلك. وهو يعتبر اكبر فيلسوف يهودى ظهر فى القرون الوسطى (١) . وقد الف الدكتور اسرائيل ولفنسون كتاباً عن موسى بن ميمون كما نشر المرحوم العلامة الشيخ محمد زاهد الكوثرى كتاب شرح «المقدمات الخمس والعشرون فى اثبات وجود الله» لمحمد ابن ابى بكر التبريزى. وبذلك قدما لعالم العلم الاسلامى معلومات كافية عن موسى بن ميمون . لذلك لن نشير الى تلك المعلومات فى مقدمتنا هذه، وانما سوف نحصر دراساتنا حول كتابه «دلالة الحائرين» وحول بعض المسائل الفلسفية بينه وبين ابى النصر الفارابى ونشيرالى ماجد من معلومات بعد هذين العالمين الجليلين.

من المعلوم أن موسى بن ميمون تلقى العلم على يد ثلاثة من العلماء المسلمين هم: احد تلاميذ ابى بكر بن الصائغ وابن الافلح وابن رشد (٢) . ويصرح

(١) قد ألفت كتب خاصة للاحتفال بذكرى موسى بن ميمون و لتمجيد اسمه بمناسبة مرور ثمانمائة عام على ميلاده فى ١٩٣٥ فى انحاء العالم. ومن جملة تلك الكتب الكتاب الذى ألفه اسرائيل ولفنسون باللغة العربية : موسى بن ميمون حياته و مصنفاته . مطبعة لجنة التاليف و الترجمة و النشر، مصر ١٩٣٦.

انظر كذلك : المقدمات الخمس و العشرون ، فى اثبات و جود الله . . . ، تاليف ابى عمران موسى بن ميمون الفيلسوف الاسرائيلى القرطبى المتوفى سنة ٦٠٥ هـ . وشرح تلك المقدمات للحكيم البارع الرئيس ابى عبد الله محمد بن ابى بكر بن محمد التبريزى من رجال منتصف القرن السابع الهجرى، فى جمادى الأخرة سنة ١٢٦٩ هـ ، مصر ، فى مطبعة السعادة ، نشر العلامة الشيخ المرحوم محمد زاهد الكوثرى .

(٢) دلالة الحائرين ص ٢٩٨ نشر حسين آتاى هذه، و نشر س. مونك ج ٢ ص ٢٠-١٠١، م. فريد لاندر XVI Intrduction 'The guide for the perplexed. نيويورك ١٩٥٦.

ابن ميمون بأنه تلقى العلم من العالمين الاولين ، الا أنه لايذكر ابن رشد بين شيوخه ، على انه يقول فى رسالة كتبها عام ١١٩١ م انه حصل على كل مؤلفات ابن رشد فيما عدا كتابه «الحس والمحسوس» (٣)، وبما انه توفى عام ١٢٠٤ فقد قرأ كل مؤلفات ابن رشد فى ثلاثة عشر سنة . و نستطيع ان نقول انه خلال قراءاته و تصحيحاته العربية لكتابه «دلالة الحائرين» قدرجع الى كتب ابن رشد واستفاد منها ، ويؤيد الاستاذ الدكتور S.Pines ما نذهب اليه من ان تأثير ابن رشد واضح فى كتاب دلالة الحائرين (٤)

يتوقف تبيان مدى تأثر اليهود بالثقافة والافكار الاسلامية على مدى معرفتنا بالثقافة والافكار الأسلامية واليهودية فى ذلك العصر، ولكن نظراً لأهمالنا نحن المسلمين التعرف على ثقافات اليهود وغيرهم من اصحاب الاديان الاخرى، فاننا نعجز علميا عن بيان وفهم الدور الذى لعبته الحضارة الاسلامية فى تاريخ الحضارة العالمية .

ونستطيع القول بان المسلمين الذين ورثوا كل حضارات ثقافات العالم القديم باستثناء الحضارة الصينية ، قد تمثلوا هذه الحضارات و الثقافات وصبغوها بصبغتهم الخاصة؛ ودخل كثير من اهل تلك الحضارات والاديان الى الاسلام، وبذلك اصبحت الحضارة الاسلامية حضارة عالمية جامعة فريدة فى العصور الوسطى.

وكانت المساواة فى الحقوق بين جميع افراد المجتمع ، المسلم منهم وغير المسلم، فى الامبراطورية العظيمة قد جعلت ذلك المجتمع مجتمعا واحداً، واصبح المسلم وغير المسلم استاذاً وتلميذاً بعضهم لبعض . وان كان قد انشغل المسلمون فى المرحلة الاولى من تاريخ الاسلام بالفتوحات ، وفى المرحلة الثانية قد اشتغلوا بكل نوع من انواع العلوم والفنون الانسانية . ويمكننا القول بان الثقافة

(٣) ارنست رنان ، ابن رشد والرشدية ص ١٨٨ الترجمة العربية .

(٤) The Guide of the perplexed, Introduction LXVI, CVIII. Chicago 1963.

وطريقة التفكير الاسلامى قد دخلتا الى الدول التى كانت خارج نطاق حكم الدول الاسلامية عن ثلاثة طرق : عن طريق غير المسلمين وخاصة اليهود والنصارى ، وثم الوافدين الى الدول الاسلامية من اجل الدراسة فى المعاهد الاسلامية ، وثم المسلمين الذين سافروا الى البلاد الاجنبية لمختلف الغايات .

وقد بين الشيخ مصطفى عبدالرازق الذى كتب مقدمة لكتاب اسرائيل ولفنسون عن حياة موسى بن ميمون السابق ذكره، ان موسى بن ميمون يجب ان يعتبر من الفلاسفة المسلمين وسرد الادلة على ذلك. واذا اخذنا فى نظر الاعتبار ان الشهر ستانى قد عد حنين بن اسحاق النصرانى فيلسوفاً اسلامياً فانه «لاوجه للتفرقة بينه وبين موسى بن ميمون الاسرائيلى (٥) ونحن نشارك المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق فى رأيه هذا .

وكما يعتبر الفلاسفة اليهود المشاركون فى الفلسفة الغربية فى بلاد الغرب فلاسفة غربيين ، فان الفلاسفة اليهود والنصارى الذين شاركوا فى الفلسفة الاسلامية وعاشوا فى العالم الاسلامى آنذاك يعتبرون فلاسفة اسلاميين. فمحمد ابوبكر بن زكريا الرازى مع انه كان لا يعتنق دينا ما، فقد اعتبر من بين فلاسفة المسلمين.

وعلى ذلك فالفلاسفة امثال موسى بن ميمون لايعتبرون فلاسفة اسلاميين من ناحية الشكل فحسب لمجرد انتسابهم الى المجتمع الاسلامى، بل لمشاركتهم فى ثقافة ذلك المجتمع ايضا. لذلك فموسى بن ميمون فيلسوف اسلامى من ناحية الشكل ومن ناحية الموضوع لانه نشأ فى ذلك المناخ الفكرى، ساهم فيه واضاف اليه بقدر ما اخذ منه. وقولنا انه فيلسوف اسلامى لايعنى اننا نرمى الى القول بانه مسلم آمن بالاسلام ديناً ، بل هو فيلسوف اسلامى بالمعنى الثقافى الحضارى فحسب.

والدارس للثقافة الاسلامية حين يقرأ كتابه « دلالة الحائرين » يرى ان موسى ابن ميمون حتى فى مناقشاته لنصوص التوراة انما يصدر عن فكر وثقافة

---

(٥) اسرائيل ولفنسون نفس المصدر ص ز . انظر الملل والنحل لعبد الكريم الشهرستانى ج ٢ ص ١٠٥٠ م. فتح الله بدران ١٩٤٧، مصر

اسلامية ، وانه عندما ينتقد المتكلمين المسلمين يكون نقده لهم باسلوب خال من الشدة التى ينتقدبها المتكلمون المسلمون بعضهم بعضا، وانه ينقد بنى دينه بشكل اشد. ان ابن ميمون يدافع عن اليهودية بالاسلوب الذى جاءت به الفلسفة الاسلامية ومتكلموها ، كما ندافع نحن الآن عن الاسلام باسلوب الفلسفة الغربية. اذن فابن ميمون لهذا السبب ايضا يعتبر فيلسوفا اسلاميا.

يمكن تقسيم مؤلفات ابن ميمون الى ثلاثة اقسام. القسم الأول مؤلفاته الخاصة بالشريعة اليهودية ، ثم مؤلفاته الفلسفية واخيرا مؤلفاته الطبية. ونحن فى مقدمتنا هذه لن نتطرق الى ذكر كل مؤلفاته ؛ فذلك امر يخص دارسى البيبليوغرافيا ، ولكننا سوف نشير الى بعض الدراسات الحديثة التى ألفت حول آثاره الخاصة بالفلسفة والشريعة اليهودية.

١ — مقالة فى صناعة المنطق.

ترجم هذا الكتاب الى اللغة العبرية من قبل ابن طبون. ولقد طبع هذا الكتاب مع اصله العربى كاملا بالحروف العربية وترجم الى اللغة التركية من قبل الاستاذة الدكتورة مباهات توركر Mübahet Türker (٦) .

٢ — كتاب السراج لقد نشر ركوك (Rockock) فصولا من هذا الكتاب فى عام ١٦٥٥ فى كتاب سماه «كورتاموسيس» Korta Mosis (٧). وقد ترجم الى عدة لغات. وفى ١٩٠١ نشر هولتزر Holzer الاسس الثلاثة عشر للإيمان التى ألفها موسى بن ميمون كمقدمة للباب الاول من التلمود فى اللغة العربية ولكن بالحروف العبرية (٨).

(٦) Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi ج ١٨ العدد ١–٢ ص ٩–٦٤، ١٩٦٠

(٧) Semitic study series No XII, Arabic Writings of Maimonides, Leiden, 1951

(٨) انظر الكتاب المذكور فى الرقم ٧ ص ، XII ، وكتاب الدكتور J.Münz باللغة الانكلزية ص ٤٤–٤٨ بوستون امريكا ١٩٣٥ ، وتقول The Encyc. of Americana وان هذه الاسس وان كانت قد دخلت الى كتاب العبادة اليومية الا انها لا تعتبر كتاب عقيدة على العموم (ج ١٨ ص ١٤١ سنه ١٩٥٧)

٣ — مشنه (٩) توره : تثنية التوراة.

واود هنا ان ابين رأيي حول هذا الكتاب فى ضوء الكتب التى قرأتها. ان كلمة مشنه تعنى ا) اثنين، الثانى (تثنية)؛ ب) الكتاب الثانى بعد التوراة، جـ) التعليم، التعاليم؛ د) تبديل واستبدال (١٠). فالمعانى الثلاثة الاولى متقاربة مع بعضها. المعنى الاســاسى بين هذه المعانى هو التكرار والتثنية. اما المعنى الثالث اى التعليم فهو يفيد التكرار بوجه من الوجوه. وقد اعتبر اسرائيل ولفنسون ذكر « تثنية التوراة » اى « الثانى » المقابل لمعنى « مشنه توره ». وقد ترجم الدكتور جـ. مونتز هذا الاسم بـ «The Tora Reviewed» الى اللغة الانكليزية (١١) واذا كانت كلمة « مشنه توره » تعنى « التثنية » اذن يكون هذا الكتاب هو الكتاب الذى يلى التوراة. اما « المشنه » وشرحها التلمود فسيأتيان فى الدرجة الثالثة بعد «مشنه توره» هذه. ويرجع سبب عداوة اليهود لموسى بن ميمون الى هذه التسمية التى يشتم منها هذا الادعاء (١٢). واذا اعتبرنا ان معنى « مشنه » هو « تعاليم » Instructions يصبح معنى «مشنه توره» «تعاليم التوراة» ونحن نرجح هذا القول لا الاول.

---

(٩) المشنا هو اكبر مصنف عبرى بعد مجموعة اسفار الكتاب المقدس و هو مدون فى التشريع الاسرائيلى، يستمد قوانينه من التوراة اعتمادا على روايات السلف الصالح وكان جامع المشنا يهودا هناسى الذى كان زعيم الطوائف اليهودية بفلسطين من سنة ١٦٥–٢١٠ بعد الميلاد. اسرائيل و لفنسون نفس المصدر ص ٤٣ .

(١٠) انظر الى هذه المعانى الاربعة التى ترجع الى كلمة «شنه» تعنى : تعلم، علم، اعاد، كرر و تغير. ملون عامى، ١٠ ابن شوشان ص ٤٠٥، Milon Hebrew English, R.A ص، 388، ١٠ ابن شوشان ملون حدش، جـ ٤، ص ١٧٢٦،١٩٦١، و اسرائيل و لفنسون نفس المصدر ص ٤٥

(١١) Dr. j. Münz, Maimonides, 79,

(١٢) Dr. j. Münez نفس المصدر ص ٨٥، ٩٧ كما ان The Encyc. of Ameri ترجمت هذه التسمية الى اللغة الانكليزية بـ « القانون الثانى » Second law . جـ ١٨ ص ١٤١، ١٩٠٧ .

٤ ــ رسالة الى اليمن :

وقد كتب موسي بن ميمون هذه الرسالة الى يهود اليمن بالعربية (١٣).

٥ ــ مقالة عن البعث :

وقد نشر هذا الكتاب فى نيويورك لأول مرة باللغة العربية وبالحروف العبرية سنه ١٩٥٢ مع كتابه رسالة الى اليمن : ثم نشر فى تل آبيب فى سنة ١٩٧٢ للمرة الثانية بنفس الشكل وانني افكر فى نشر هذا الكتاب بالحروف العربية مع ترجمته باللغة التركية. وقد كنت تطرقت فى بحثى عن «اسس الايمان فى القران الكريم» الذى قدمته كرسالة لنيل درجة الدكتوراة عام ١٩٦٠ الى ان عقيدة اليهود الخاصة بالآخرة مبهمة غير واضحة (١٤). لذلك فانني اعتبر هذه المقالة هامة لكونها بيانا وافيا لمفكر يهودى حول هذا الموضوع.

٦ ــ دلالة الحائرين

كتب ابن ميمون هذا الكتاب فى الفترة بين عام ١١٨٦ وعام ١١٩٠ م لتلميذه يوسف بن عقنين وقد كان يرسل له ما يكتبه فصلا فصلا. وقد اعتمد على المصادر العربية والعبرية عند كتابته هذا الكتاب، ويمكن تثبيت هذا من الرسائل التى كتبها لابن طبون (١٥). وسوف تتيح هذه الطبعة لاصل الكتاب بالحروف العربية الفرصة لقراء اللغة العربية ان يطلعوا على هذا الكتاب القيم لموسى ابن ميمون فى لغته الاصلية والذى نال شهرة واسعة النطاق فى عالم العلم العالمى. وسوف اكتفى هنا الى الاشارة الى المسئلتين من بين المسائل الكثيرة التى يحفل بها هذا الكتاب الجليل حيث لم ار احدا قد تطرق اليها من قبل.

المسئلة الاولى :

---

(١٣) هذه الرسالة ترجمت من قبل ابن طبون الى العبرية تحت عنوان «إجرت تيمان». فاسرائيل ولفنسون يقول فى كتابه السابق (ص ٥٦) ان اصل هذه الرسالة العربى قد فقد وبقى اصلها العبرى، الا انه اخيرا وجد اصلها العبرى وطبع فى ثلاثة لغات فى مجلد واحد فى نيويورك ١٩٥٢ اصلها العربى بالحروف العبرية وترجمتها باللغة العبرية والانكلزية.

(١٤) الدكتور حسين آتاى، اسس الايمان فى القران الكريم ص ٧٧، ١٩٦١، انقره

(١٥) اسرائيل ولفنسون نفس المصدر ص ٦١.

« ان الله عز وجل . قد تبرهن أنه واجب الوجود لا تركيب فيه ، كما سنبرهن. وليس ندرك الا انيته فقط ، لا ماهيته : فيستحيل ان تكون له صفة ايجاب ، لانه لا إنية له خارجا عن ماهيته فتدل الصفة على احداهما » (١٦).

وكما يبدو من هذا النص فان طريقة التفكير والاستدلال هذه ترجع الى الفارابي وابن سينا ويمكن ان نعثر على بدايتها عند المعتزلة ، ولكن يصعب علينا ان نردها الى اصل يوناني. وليس من الصعب علينا ان نقول بوجود تناقض فى عبارة موسى بن ميمون هذه. وهو يقول : « وليس ندرك الا انيته فقط ، لاماهيته » ، ويضيف قائلا : « لانه لا إنية له خارجا عن ماهيته». وهاتان القضيتان متناقضتان لانه يفصل فى اولاهما بين الوجود والماهية وفى الثانية يقول بعينية الوجود والماهية فى الله تعالى.

وقد اوضح الفارابي وابن سينا ان ماهية الله تعالى هى إنيته وهذه الإنية هى وجوده تعالى الخاص به ، الا ان هذه الإنية هى عين الماهية لا يدرك كنهها. ومعرفتنا بالله تعالى ليست الا بمعرفة الوجود العام اى اننا نعرف أنه موجود لانعرف كنه وجوده الخاص به . (١٧) .

والمسئلة الثانية التى نود الاشارة اليها هنا هى قوله :

« آراء الناس فى قدم العالم اوحدوثه عند كل من اعتقد ان ثم الها موجودا هى ثلاثة آراء » (١٨) . . . . « والرأى الثالث هو رأى ارسطو وتباعه وشارحى كتبه » (١٩) . . . . « اما انا فلاشك عندى فى ان تلك الآراء التى يذكرها ارسطو فى هذه المعانى اعنى قدم العالم وعلة اختلاف حركات الافلاك

(١٦) دلالة الحائرين ج ا ، فصل ٥٨ ، ص ١٤١ من هذه الطبعة .

(١٧) انظر تفصيل هذه المسألة من تأليفنا « نظرية الخلق عند الفارابى وابن سينا باللغة التركية ص ٢٢-٢٨، انقره ١٩٧٤

(١٨) دلالة الحائرين ج ٢ ، فصل ١٣ ، ص ٣٠٨ نفس الطبع

(١٩) دلالة الحائرين ج ٢ ، فصل ١٣ ، ص ٣١١

وترتيب العقول، كل ذلك لا برهان عليه ولأ توهم ارسطو يوماقط، ان تلك الاقاويل برهان، بل كما ذكر من ان طرق الاستدلال على هذه الأشياء مسدودة من دوننا ولا عندنا مبدء لها نستدل به وقد علمت نص كلامه، هذا هو: والتى ليست لنا فيها حجة او هى عظيمة عندنا. فان قولنا فيها لِمَ ذلك؟ عسير، مثل قولنا هل العالم ازلى ام لا؟ هذا نصه.

لكنك قد علمت تاويل ابى نصر لهذا المثل وما بيّن فيه وكونه استنع ان يكون ارسطو يشك فى قدم العالم، واستخف بجالينوس كل الاستخفاف فى قوله: وان هذه المسئلة مشكلة لا يعلم لها برهان. ويرى ابو نصر ان الامر بين واضح يدل عليه البرهان ان السماء ازلية وما داخلها كائن فاسد. وبالجملة ليس بشئ من هذه الطرق التى ذكرناها فى هذا الفصل يصحح رأيا او يبطل او يشكك فيه » (٢٠).

وقبل ان نناقش هذا النص رأينا ان ندرج هنا النص الذى قاله الفارابى فى كتابه الجدل حتى يستطيع القارئ الكريم أن يطلع على ما ابدعه ابن ميمون من قريحته وما اقتبسه من الفارابى:

« وبالجملة كل ما امكن ان يثبت او يبطل بالمقدمات المشهورة وكان مما ينتفع به بوجه ما فى العلوم الثلاثة اليقينية، فانها تجعل مطلوبات جدلية (٢١) والاشياء التى تختلف فيها آراء الفلاسفة، منها ما هى عظيمة الغناء ويكون عظمها وجلالتها؛ اما لشرفها فى نفسها او لشرف الاشياء التى تعلم بها اولعظم غناء معرفة الجمهور لها، او يكون عظمهالأ جل صعوبة الوقوف على اسبابها او يكون عظمها لسبب صعوبة الطريق الى (٢٢) مصادفة براهينها مثل قولنا:

(٢٠) دلالة الحائرين ج ٢، فصل ١٥، ص ٣١٨-٣١٩ كما ان جورج وجده قد اشار الى ان الجملة الاخيرة من نص ابن ميمون هذا يعنى « ان السماء ازلية وما داخلها كائن فاسد » لا تفهم من نص الفارابى الموجود فى الجدل المذكور الذى سيأتى، لا نصاً ولا اشارة [انظر الى مقالته فى journal Asiatique ج CCL III، الجزء ١، سنة ١٩٦٥ ص ٤٦. استفد من تلك المقالة الفرنسية بواسطة الاستاذ الدكتور نجاتى اونەرعميد كلية الالهيات]

(٢١) من هنا يبتدئ نقل جورج وجده من مخطوطة براتسلاوا (= بر)

(٢٢) الى : بر، — : حم (= حميدية)

هل العالم ازلى ام (٢٣) لا ؟ فان هذا مما (٢٤) يختلف فيه الفلاسفة وهو عظيم بسبب ان المطلوب فى نفسه شريف الوجود، اذ كان العالم باسره، واجتمع الى ذلك شرف الامر الذى اليه يصار بعلم هذا. فان معرفة هذا هى الطريق الى العلم الالهى. وايضا فان الوقوف على اسباب ازليته (٢٥) ان يبين انه ازلى عسير ؛ والوقوف على اسباب حدوثه ان يبين انه حادث عسير ايضا.

وايضا فان معرفة الجمهور لها عظيم الغناء لهم. ومع ذلك فان الغلط فى امثال هذه ان وقع كان سببا للغلط فى اشياء كثيرة جدا، وان وقف على الصواب (٢٦) منه كان ذلك سببا للوقوف على الصواب فى اشياء كثيرة جدا.

وكذلك قولنا :

هل العالم متناه او غير متناه وهل ينقسم الجسم الى غير نهاية ؟

وهل يجوز ان يكون شئ يمكن وجوده فلا يكون موجودا اصلا فيما مضى ولا فى المستقبل ؟

وهل يوجد شئ يمكن فيه بحسب طبيعته ان يعدم ، فلا يحصل له عدم فيما مضى ولا فى المستقبل ؟

وهل يمكن فيما لم يزل فيما مضى موجودا ان يفسد فى المستقبل ؟
وهل يمكن فيما لا يزال موجودا فى المستقبل ان يكون قد كان غير موجود فيما مضى ؟

وامثال هذه الاشياء حقيقة ان يفحص عنها ويبالغ فيها ويستفرغ الجمهور في الجدل فيها. وهذا قصد ارسطوطاليس بقوله : «والتى ليست

(٢٣) ام : بر ، او : حم
(٢٤) مما : بر ، انما : حم
(٢٥) ازليته : بر ، ازلية : حم
(٢٦) منه ... الصواب : بر ، — : حم

(١٠٥ — ١) لنا فيها حجة او هى عظيمة فى ظننا ان قولنا فيها : لم ذلك عسير؟ مثل قولنا : هل العالم ازلى ام (٢٧). لا ؟»

فان هذا المثال الذى جاء به هو جدلى جدا ، من قبل ان قولنا : هل العالم ازلى ام لا؟ من حيث هو مأخوذ بهذه اللفظة ، فلا يمكن ان يصادف عليه قياس يقينى اصلا ، لا انه ازلى ولا انه ليس بازلى.

وذلك ان قولنا العالم لفظة مشككة اخذت مع ذلك مهملة ، فاذا احذ جملة هكذا او [فراغ كلمة او كلمتين] اجزاء كثيرة ، بعضها بين ... ه ليس بازلى ، وبعضها يمكن ان يصادف عليه قياس ما (٢٨) انه ازلى ، وبعضها ليس ببين (٢٩) كيف الحال فيه. فاذا اخذت جملته خيل فيها (٣٠) احيانا ، الأزلية ، واحيانا الحدوث ، فيصادف ابدا عليه قياسان متقلابلان. وانما سبيله ان ينظر فى جزء جزء من اجزائه ، هل هو ازلى ام لا ؟ وعلى كم من جهة يمكن ان يكون الشئ ازليا ؟ وعلى كم جهة يقال: إنه غير ازلى؟ فهذا هو الطريق الى مصادفة برهانه.

واما على الطريق الاول فلا يمكن ان يصادف برهانه ، بل انما تكون القياسات التى تصادف عليه قياسات متقابلة.

ولذلك لما لم يهتد جالينوس الطبيب الى طريق البرهان على هذا المطلوب خاصة ، ظن انه لا برهان عليه ، وان البراهين فيه متكافئة ، وانه من الاشـياء التى يتحير فيها. ولذلك جعل ارسطوطاليس امثال (٣١) هذه من

---

(٢٧) او : بر ، امْ : حم
(٢٨) ما : حم ، — : بر
(٢٩) ببين : حم ، يبين : بر
(٣٠) فيها : حم ، فيه : بر
(٣١) امثال : حم ، مثال : بر

المطلوبات اخص المطلوبات بالجدل ، اذ كانت المنازعة فيها متى أخذت على هذه الجهات منازعات لا تنقضى ولا تنقطع » (٣٢).

ان نقل ابن ميمون تاويل الفارابى لمثال ارسطو السابق يخالف تمام المخالفة لما يقوله الفارابى فى كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين » . فالفارابى يقول ان قول ارسطو : هل العالم ازلى ام لا؟ لا يفيد ان ارسطو يؤمن بقدم العالم. فالفارابى يرى ان ادلة ارسطو على قدم العالم هى ادلة جدلية و ليست يقينية تكفى لاثبات قدم العالم. و يرى الفارابى أيضا ان الاعتقاد بقدم لعالم امر لا يليق بفيلسوف عظيم مثل ارسطو.

و يرى موسى بن ميمون أن الفارابى قدأ خطأ فى طعنه فى جالينوس بانه يرى ان الأدلة على قدم العالم وحدوثه متكافئة، وأن الفارابى استخف بجالينوس لعدم ترجيحه ادلة قدم العالم على حدوثه .

و هذا الفهم من ابن ميمون للفارابى ليس بصواب فى نظر نا لان الفارابى لم يطعن فى جالينوس لعدم اعتقاده بقدم العالم كما فهم ابن ميمون ، بل لعدم اعتقاده بحدوثه. و هذا الرأى اوفق لفلسفة الفارابى. فالفارابى يقول با بداع العالم من العدم المحض ، الاأن هذا الابداع ازلى . و هناك فرق بين القول بابداع الكون من العدم المحض فى الازل و بين القول بقدمه. و هذا الفرق ليس بالهيّن. و بتعبير آخر ، فذات الكون قد ابدعت ، واما بالنسبة للزمن فهى ازلية اى ان ازلية الكون ليست ذاتية و انما هى اضافية.

---

(٣٢) فان الاستاذ س . بنس يقول انه لم يطلع على تاويل الفارابى لمثال ارسطو فى ترجمته لدلالة الحائرين الى اللغة الانكلزية بعنوان The guide of the perplered ص ٢٩٢، ١٩٦٣ شيكاغو. كما ان جورج وجده وقف على تاويل الفارابى لمثال ارسطول انظر Asiatigue Journal ج CCL III ، الجزء 1 سنة ١٩٦٥ ص ٤٧ – ٤٨ ، رقم المخطوطة الموجودة فى براتسلاوا ، TE 41 ورق ٢٣٢-٢٣٣] و انى قد ذكرت هذه المسئلة فى تاليفنا ونظرية الخلق عند الفارابى و ابن سينا ص ١٣١، ١٩٧٤ انقره ، استنادا على نسخة المخطوطة لجدل لابى نصر الفارابى (حميدية ٨١٢ ، ورق ١٠٤-b-١٠٥-a) و قد و ضمنا نص ابى نصر هنا مقارنا بين نسخة حميدية و نسخة بر اتسلاوا المخطوطتين حتى يطلع القارئ الكريم على نص صحيح للفارابى كما ان تاويل الفارابى لمثال ارسطو يوجد فى الجمع بين رأيي الحكيمين للفارابى و اضحا و مبينا و هو قد فات كلا الأستاذين الجليلين، [انظر الجمع ٢٠-٢٣ مصر ، ١٩٠٧، بيروت ١٠٠-١٠٢، ١٩٦٠]

وقد ترجم ابن طبون هذا الكتاب الى اللغة العبرية فى حياة موسى بن ميمون وقد طلب منه ان يراجع الترجمة، وارسلها له من الاندلس الى مصر. مع ذلك فان س. مونك يرى «ان دراسة دلالة الحائرين من الترجمة الطبونية انما هي دراسة ناقصة، لان الترجمة ليست فى كل الاحوال واضحة، لذلك اخرج النص العربى مصحوبا بترجمة فرنسية ... على ان هذا العمل الجليل قد انحصرت فائدته فى جمهرة القراء من الادباء اليهود وحدهم. لذلك بقى روضة انفا لم تطأها قدم رجال الطبقة المستنيرة من ابناء اللغة العربية» (٣٣).

واذا اردنا ان نصور حال العلوم والفلسفة الاسلامية فى العصور الوسطى فعلينا ان نتذكر ان العالم الغربى الآن ما فتئ ياخذ الثروات الطبيعية الخامة من العالم الاسلامى ويصنعها فى مصانعه ثم يصدرها الى العالم الاسلامى مواد صناعية سهلة الاستعمال. كذلك كان العالم الاسلامى فى العصور الوسطى ياخذ ثقافات وعلوم الامم التى سبقته ويعالجها فى معاهده ومؤسساته العلمية ثم يصدرها الى العالم علما وفلسفة اسلامية محضة تحمل طابع الحضارة الاسلامية. ولقد كان المترجمون والنقلة من اليهود والنصارى فى اوائل الحضارة الاسلامية يقومون بنقل المواد الخامة من تراث الامم السابقة، ثم اصبح نتاج هذه الحضارة الاسلامية نموذجا يحتذيه اليهود والنصارى من بعد.

وفى ختام هذه المقدمة اودان اشير الى علاقتى بدلالة الحائرين التى امتدت نحو اثنى عشرعاما. بدأت اتعلم العبرية عام ١٩٦٢ ولما قطعت شوطا فى تعلمها لم اشأ ان يكون المامى بالعبرية مجرد دراسة لغوية بحتة، وانما اردت ان اجعل منها وسيلة استفيدبها فى دراساتى العلمية. وبدأت ابحث واسأل اهل الذكر كيف استفيد من هذه اللغة فهدانى بحثى الى دلالة الحائرين وحصلت على نسخته العربية المطبوعة بالحروف العبرية. وجعلت من هذا الكتاب محورا

(٣٣) اسرائيل ولفنسون، نفس المصدر. ١٤-١٤١

الدراسى للعبرية ، واخذت انقله الى الحروف العربية وتعرفت فى تلك الاثناء على الاستاذ الدكتور س. بنس وهو من المتخصصين فى الفلسفة الاسلامية وفلسفة موسى بن ميمون.

وقد ذكرلى هذا الاستاذ ان س. مونك Munk . و ان كان قد نشر دلالة الحائرين بالحروف العبرية عام ١٨٦٦ ، الا انه روجع بعد ذلك ونشر فى عام ١٩٢٩ فى تل آبيب ، وان هذه الطبعة صحيحة جديرة بالاعتماد. وقد عثرت فى مكتبة جارالله باستانبول على نسخة بالحروف العربية من دلالة الحائرين فى مجموعة خطية. تحت رقم ١٢٧٩ ، تم نسخها فى عام ٨٨٣ هجرية ، بقلم محمد بن حسن بن على يحيي بن معتق بن احمد بن على النهمى نسبا والصعدى مولدا. وقد قارنت بين هذا النسخة وبين طبعة تل آبيب مرتين كاملتين. وقد ترجمت الكلمات العبرية الموجودة فى النص الى العربية واردت ان يقرأ القارئ الكتاب قراءة مرسلة دون انقطاع حتى يتتبع الفكرة تتابعا سليما، وحاولت ان اذكر اصول الكلمات العبرية فى الحاشية ، ولكن ذلك لم يتيسرلى لعدم وجود الحروف العبرية فى المطابع التركية. لذلك نقلت تلك الكلمات العبرية بالحروف العربية لتسهل المقارنة بينها و بين ترجماتها لمن يريد. ومن الواجب على ان اذكرهنا ان نسخة جارالله التى نسخت بالحروف العربيه، لم يترجمها ناسخها إلى اللغة العربية وانما اكتفى بكتابة النص العبرى بالحروف العربية.

وجدير بالاشارة الى ان اللغة العبرية التى استخدمها ابن ميمون فى دلالة الحائرين لا تختلف كثيرا عن اساليب العلماء الاسلاميين فى ذلك العصر ، الا انه يخطئ فى كثير من الاحيان اخطاء نحوية. من ذلك انه كان يكتب بعض العبارات العربية تحت تاثير النحو العبرى مثال ذلك انه يورد الفعل

فى صيغة الجمع فى حالة كون الفاعل اسم جمع ظاهر على خلاف القاعدة و لكى ابين ما ترجمته من العربية الى العبرية فقد خططت اسفل تلك العبارت.

و اذا ذكرت هنا ان صف حروف هذا الكتاب و طبعه قد استغرق عامين كاملين فان القارئ العربى الكريم سوف يصفح لطابعه و ناشره ما فيه من اخطاء مطبعية ظهرت رغم كل المحاولات التى بذلت للحيلولة دون ذلك.

انى ارجو الله تعالى العلى القدير ان يجعل من هذا الكتاب مساهمة متواضعة لعالم الفلسفة و العلم الاسلامى و ان يكون الكتاب و طابعه عند حسن ظن العلماء.

حسين آتاى

الإشارت المستعملة فى الكتاب

ا — ترجمة حسين آتاى أو ايضاحاته.

ب — الاستاذ الدكتور س. بنس (S. Pines —)

ت — نسخة تل أبيب لدلالة الحائرين التى طبعت باللغة العربية بالحروف العبرية سنه ١٩٢٩.

ج — النسخة المخطوطة لدلالة الحائرين المكتوبة بالحروف العربية، المحفوظة فى مكتبة سليمانية قسم جار الله تحت رقم ١٢٧٩ (١٨٩ b — ٣٠١ — a).

ل — النصوص المنقولة من دلالة الحائرين التى نقلها اسرائيل ولفنسون فى كتابه المسمى بـ « موس بن ميمون ، حياته ومصنفاته » معتمداً على نسخة اخرى.

ع — الترجمة العربية للعهد العتيق ١٨٦٨ ، وطبعة بيروت عام ١٩٥١.

ك — اشارة الى نشر الاستاذ الشيخ محمد زاهد الكوثرى لشرح محمد التبريزى على « المقدمات الخمس والعشرون ».

ن — اشارة الى احد الفروق الموجودة فى آخر نسخة تل أبيب.

ى — كذلك احد الفروق الموجودة فى آخر نسخة تل أبيب.

هق — هقودش = المقدس.

ب ه — بروك هوا = تبارك ، تعالى

هقبه — هقودش بروك هوا

ز. ل — زكرونو لبركه = قدس سره. المعنى الحرفى : ذكره للبركة.

[ ] — اضافة من عندنا.

< > — العبارة اللتى نقترح حذفها.

ספריה פילוסופית

יו"ל ע"י

הד"ר יהודה יונוביץ

دلالة الحائرين

דלאלה̈ אלחאירין

(סֵפר מורה נבוכים)

לרבנו משה בן מימון

המקור הערבי לפי הוצאת

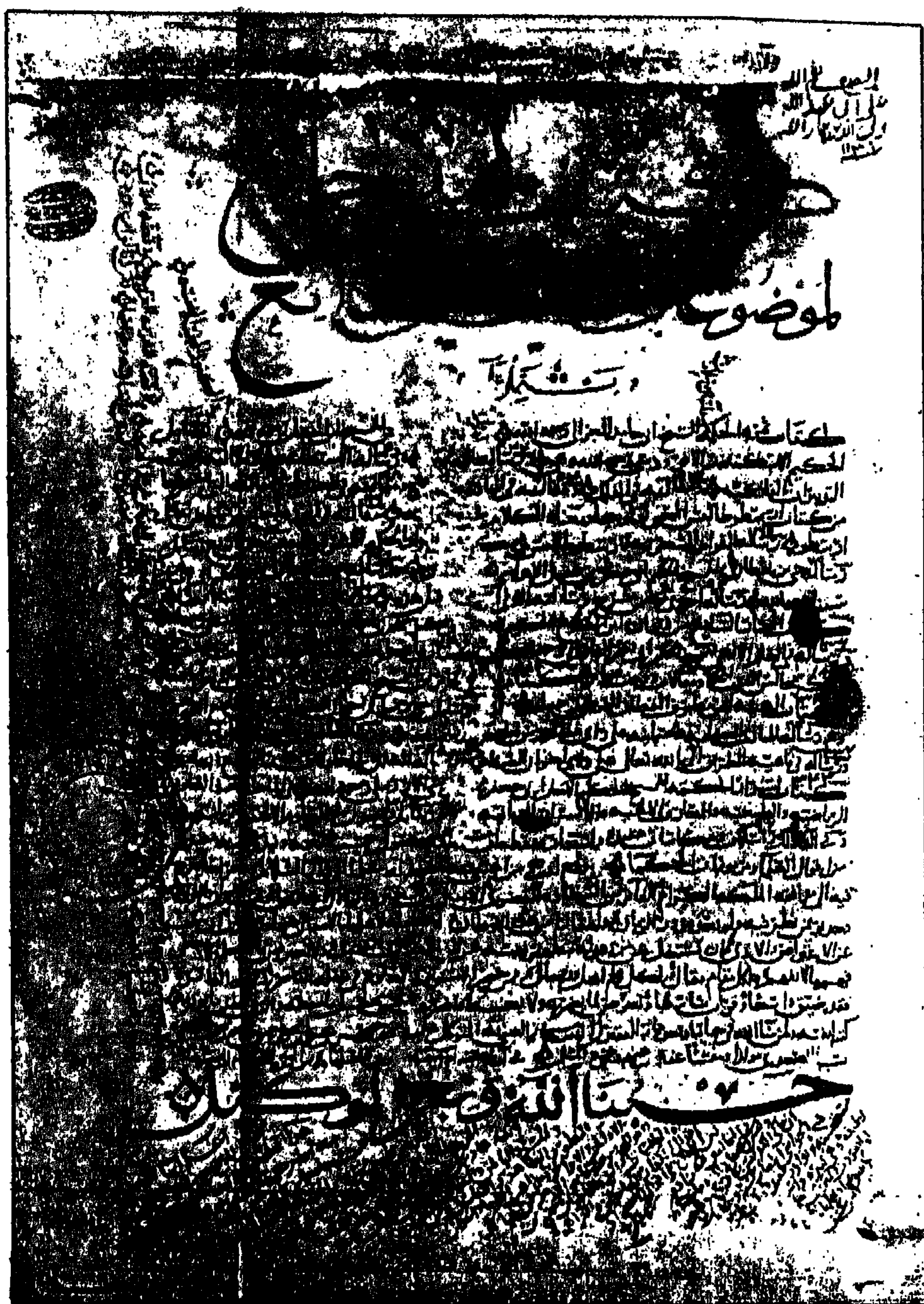
שלמֹה בן אליעזר מונק

בצרוף חלופי נוסחאות, מפתחות וקטעים

מכתב־ידו של הרמב"ם

ירושלים

תרצ"א



الصحيفة الأولى من مجموعة جار الله رقم ١٢٧٩ التي فيها دلالة الحائرين لموسى بن ميمون

كتاب دلالة الحايرين وتلخيص مناهج
السايرين بالعقل الحكيم الفيلسوف والمشرع

بسم الله الرحمن الرحيم

● الصحيفة الأولى من دلالة الحائرين لمخطوطة جار الله ورق (١٨٩ - ب)

كمل الجزء الأول من دلالة الحائرين ويتلوه الجزء الثاني

فصل المقدمات المحتاج إليها في إثبات وجود الإله تعالى وفي البرهان على كونه لا جسم ولا قوة في جسم

● الصحيفة الأولى من الجزء الثاني من دلالة الحائرين

● الصحيفة الأخيرة من الجزء الثانى من دلالة الحائرين

تم كتاب دلالة الحائرين للحكيم ابن ميمون

● الصحيفة الأخيرة من الجزء الثالث من دلالة الحائرين

دلالة الحائرين

دلالة الحائرين

الجزء الأول

معرفتى تتقدم لتشير الى الطريق لتعبد طريقها المستقيم.
الا كل من يتيه فى حقل التوراة فليأت وليسلك طريقها!
لا يعبر فيه نجس ولا طائش؛ فإنه يقال له الطريق المقدس(*)

(*): ١ (قارن نبوءة اشعيا ٣٥ / ٨ : ت ب، —. ج)

(١٨٩-ب) ج

بســـم الله رب العالم [1]

كنت ايها التلميذ العزيز الرّبّيّ يوسف، صانك الصخرة، ابن الرّبّيّ يهودا، سكنت نفسه جنة عدن [2]، لما مثلت عندى [3] وقصدت الىّ [4] من اقاصى البلاد للقراءة علىّ، عظم شأنك عندى لشدة حرصك على الطلب، ولما رأيت [5] فى اشعارك ومقاماتك التى وصلتنى —وانت مقيم بالاسكندرية— من شدة الاشتياق للامور النظرية. وقبل أن امتحن تصورك قُلت [6] : لعل شوقه اقوى من إدراكه، فلما قرأت علىّ ما قد [7] قرأته من علم الهيئة، وما تقدم لك مما لابدّ منه توطئة لها من التعاليم [8]، زدت بك غبطة لجودة ذهنك وسرعة تصورك ورأيت شوقك للتعاليم [9] عظيما، فتركتك للارتياض فيها لعلمى بمآلك [10].

فلما قرأت علىّ ما قد قرأته [11] من صناعة المنطق، تعلقت آمالى بك ورأيتك اهلا لتُكشف لك أسرار الكتب النبوية حتى تطّلع منها على ما ينبغى ان يطّلع عليه الكاملون؛ فاخذت الوّح [12] لك تلويحات واشيرلك باشارات فرأيتك تطلب منى الازدياد | وتسومنى [13] أن أبيّن لك اشياء من الامور (٢ - ب) م

---

(1) بسم الله رب العالم : ا ، بشم ادنى العولم : ت ، بسم الله الرحمن الرحيم : ج (2) الربى يوسف، صانك الصخرة ، ابن الربى يهودا سكنت نفسه جنة عدن : ا ، رب يوسف [عشرو صورو : ج] شمرو صورو بن ربى يهوده [+ نفشو عدن : ت] : ت ج (3) عندى : ت ج ، بين يدىّ: ل (4) الى : ل ، — : ت ج (5) رأيت : ل، رأيته : ت ج (6) اشمارك. . . قلت: ل، اشمارك من شدة الاشتياق للامور النظرية وكان ذلك منذ وصلتنى رسائلك ومقاماتك من الاسكندرية قبل ان امتحن تصورك وقلت: ت ج (7) قد : ت، —: ج ل (8) توطئة لها من التعاليم: ت ج ، — : ل (9) التعاليم : ت، التعليم : ج ل: (Mathematics : ب) فيها: ت ، فيه : ل (10) بمآلك : ت ل ، بكمالك: ج ، بمالك : ن (11) قدقرأته : ج ل، قرأت : ت (12) الوح : ل ، ان الوح : ت ج (13) : ج ، سمتني ت

الالإهية وأن أخبرك بهذه مقاصد المتكلمين وطرائقهم[14]. وهل تلك الطرق برهانية؟ وان لم تكن، فمن اى صناعة هى؟ ورأيتك قد شدوّت[15] شيئا من ذلك على غيرى، وانت حائر، قد بذّتك[16] الدهشة؛ ونفسك الشريفة تطالبك فى طلب اقوال تُعْجِب[17]، فلم ازل ادفعك عن ذلك وآمرك أن تاخذ الأشياء على ترتيب[18] قصدا منى أن يصح[19] لك الحق بطرقه[20]، لا أن يقع اليقين بالعرض. ولم أمتنع — طال اجتماعك بى اذا ما[21] ذُكر قول[22] اونص من نصوص الحكماء[23]، عليهم السلام[24]، فيه تنبيه على معنى غريب — من تبيين ذلك لك.

فلما قدر الله بالافتراق[25] وتوجهت الى حيث توجهت، أثارت فىّ[63] تلك الاجتماعات عزيمة كانت قد[27] فترت، وحركتنى غيبتك لوضع هذه المقالة التى وضعتها لك ولأمثالك وقليل[28] ماهم! وجعلتها فصولا منثورة؛ وكل ما انكتب منها[29] فهو يصلك أولا فأولا[30] حيث كنت، وأنت سالم.

(14) وطرائقهم : ل ، — : ت ج (15) : ت ، شديت : ج (16) بذّتك : ت ، كدتك : ج (17) فى طلب اقوال تعجب : ع [الجامعة ١ / ١٠] ، لما دبرى حفص : ت ج (18) على ترتيب : ت ج ، بترتيب : ل (19) منى ان يصح : ت ج ، ان يتضح : ل (20) بطرقه : ت ل ، بطريقه : ج (21) ما — : ج (22) قول: ا ، فسوق : ت ج : (biblical verse : ب) — : ل (23) الحكماء : ا ، الحكيم : ت ج : (Sages : ب) (24) عليهم السلام : ج ، — : ت ل (25) بالافتراق ت ج ، الافتراق : ل (26) منى : ت ج ، فى : (27) كانت قد : ل ، قد كانت : ت ل (28) قليل : ج ل ، قليلا : ت (29) انكتب منها : ت ج ، اكتب فيها : ل (30) اولا فاولا : ل ، اولا اولا : ت ج

[مقدمة الجزء الاول]

بســـم الله اله العالم[31]

اَعَلِمْنى الطريقَ الذى أسلك فيه ، فانى إليك رفعت نفسى[32] اياكم أيها الناس انادى والى بنى البشر صوتى[33] أمِل اذنك واسمع كلام الحكماء ووجّه| قلبك الى علمى[34]. ١٩٠ – ١) ج

هذه المقالة غرضها الاول تبيين معانى أسماء جاءت فى كتب النبوة: من تلك الأسماء: أسماء مشتركة، فحملها[35] الجهال على بعض المعانى التى يقال عليها ذلك الاسم المشترك.

ومنها مستعارة ، فحملوها ايضا على المعنى الاول الذى استعيرت منه.

ومنها| مشككة ، فتارة يظنّ بها انها[36] تقال بتواطؤ ، وتارة يظنّ بها انها مشتركة. ٣ – ١) م

وليس الغرض لهذه[37] المقالة تفهيم جملتها للجمهور ولا للمبتدئين بالنظر، ولا تعليم من لم ينظر غير[38] فى علم الشريعة اعنى فقهها ، اذ [ليس] غرض هذه المقالة كلها وكل ما هو من نمطها هو علم الشريعة على الحقيقة، بل غرض هذه المقالة تنبيه رجل ديّن قد اتضح فى نفسه وحصل

---

(31) بسم الله اله العالم : ج ،— : ت (32) : ع [االمزمور ٨/١٤٢] ، هوديعنى درك زو الك كى نشاق ات نفشى : ت ج (33) : ع [الامثال ٤/٨] ، اليكم ايشيم اقرا وقولى ال بنى ادم :ت ج (34): ع [الامثال ١٧/٢٢]، هط ازنك وشمع دبرى حكيم ولبك تشيت لدعتى : ت ج (35) فحملها : ت ، وحملها : ج (36) انها : ت ، انها مشككة : ج (37) بهذه : ت (38) غير : ت ، عين : ج

فى اعتقاده صحة شريعتنا. وهو كامل فى دينه و خلقه، و نظر فى علوم الفلاسفة وعلم معانيها وجذبه العقل الانسانى وقاده ليحلّه فى محلّه، وعاقته ظواهر الشريعة وما لم يزل يفهمه اويُفَهَّم اياه من معانى تلك الاسماء المشتركة او المستعارة او المشككة، فبقى [39] فى حيرة و دهشة. إما أن ينقاد مع عقله ويطرح ما علمه من تلك الاسماء، فيظن انه اطرح[40] قواعد الشريعة [41]، او يبقى مع ما فهمه منها ولا ينجذب مع عقله، فيكون قداستدبر عقله ويعرض عنه. ويرى مع ذلك انه قد [42] جلب عليه أذية وفساداً [43] فى دينه، ويبقى مع تلك الاعتقادات الخيالية، وهو منها على وجل ووخامة، فلا يزال فى الم قلب وحيرة شديدة.

وتضمنت هذه المقالة غرضا ثانيا وهو تبيين أمثال[44] خفية جدا جاءت فى كتب الأنبياء ولم يُصرَّح بأنها مثل، بل يبدو للجاهل والذاهل انها على ظاهرها ولا باطن فيها، فاذا تاملها العالم بالحقيقة وحملها على ظاهرها، حدثت له ايضا حيرة | شديدة. فاذا بيّنّا له ذلك المثل اونبهناه على كونه مثلا، اهتدى وتخلّص من تلك الحيرة، ولذلك سميت هذه المقالة : (٣ - ب) م

□ دلالة الحائرين □

ولست اقول إن هذه المقالة دافعة[45] لكل إشكال لمن فهمها؛ بل اقول إنها دافعة[45] لاكثر المشكلات واعظمها. ولا يطلبنى النبيه ولا تتعلق آماله بأنا اذا ذكرنا غرضا مّا، أنا نتممّه، او اذا شرعنا فى تبيين معنى مثل من الأمثال، انا نستوفى جميع ما قيل فى ذلك المثل. هذا لا يمكن عاقلا[46] فعله بلسانه لمن يحاوره، فكيف أن يضعه فى كتاب لئلا يصير هدفا لكل جاهل يظن به العلم يرمى سهام جهله نحوه.

وقد بيّنّا فى تآليفنا الفقهية جملا [47] من هذا الفن ونبّهنا على معانى

(39) فيبق : ت (40) اطرح : ت ، قد اطرح : جـ ن (41) الشرع : ت (42) قد — : ت (43) فسادا : جـ ، فساد : ت (44) امثال : ت ، امثالا : جـ (45) دافعة. دافعة: ت ، رافعة. رافعة : جـ (46) عاقل: جـ (47) جملا: جـ ، جمل : ت

كثيرة ، وذكرنا فيها أن قصة الخلق[48] هوالعلم الطبيعي و قصة الامر هوالعلم الالاهي. وبيّنّا قولهم : ولا تعطى «قصة الامر» لكل احد مالم يكن حكيما ويفهم بنفسه ، فحينئذ تعطى له رؤوس الفواصل.[49]

فلا تطلبنى هنا غير رؤس الفواصل[50] ولو (*) تلك البداءات ليست هى فى هذه المقالة مرتّبة ولا مطردة بل هى[51] مبددة مختلطة[52] فى اغراض اخرى ممايرام تبيينه ، اذ غرضى ان تكون الحقائق تلوح منها ، ثم تخفى حتى لايقاوم الغرض الالاهى الذى لا يمكن مقاومته ، الذى جعل الحقائق الخصيصة بإدراكه خفية عن جمهور الناس. قال : سر الرب لمتقيه[53].

واعلم أن الامور الطبيعية ايضا | لا يمكن التصريح[54] بتعليم بعض (٤-١) م
مبادئها على ماهى عليه. وقد علمت قولهم، عليهم السلام[55] ولا تعطى قصة الخلق لاثنين [معا][56]، ولو بيّن احد تلك الاموركلها فى كتاب لكان قد فسّر[57] لآلاف[58] من الناس. ولذلك جاءت تلك المعانى ايضا فى كتب النبوة بأمثال ، وتكلموا فيها ايضا الحكماء[59]، عليهم السلام[60]، بألغاز و أمثال اقتفاءاً لاثر[61] الكتب ، لأنها أمور بينها وبين العلم الالاهى ارتباط عظيم. وهى[62] أسرار من أسرار العلم الالاهى.

ولا تظن أن تلك الأسرار[63] العظيمة معلومة الى غايتها ونهايتها عند احد منا ، لا، بل تارة يلوح لنا الحق حتى نظنه نهارا، ثم تخفيه الموادّ

---

(48) قصة الخلق : ا ، معسه براشيت: ت جـ . المعنى اللفظى: الصنع ابتداءً. قصة الامر: ا، معسه مركبه : ت جـ، المعنى اللفظى: صنع المركبة. [قلنا: قصة الخلق و قصة الامر ، بناء على ماوردفى القران الكريم «الا له الخلق و الامر» (الاعراف ٥٢) حيث قدفسرامن قبل المفكرين المسلمين بعالم الخلق و عالم الامر ، وكان قد عبر بعالم الخلق عن عالم الطبيعة و بعالم الامر عن علم مابعد الطبيعة] (49) ولاتعطى... الفواصل : ا، ولابمركبه بيحيد الا امكن هيه حكم و مبين مدعتو ،وسرين له راشى هفرقيم : ت جـ (50) رؤوس الفواصل: ا ، براشى هفرقيم: ت جـ (حجيجه ١١ ب، ١٣ ، ا) (*) المستعمل ان تاتى بعد «لو» أن أوكان (51) هى : جـ — : ت (52) مختلطة : ت، مخلطة: جـ (53) سرالرب لمتقيه: ع [المزمور ٢٤/١٤]، سوداالله ليرايو: ت جـ (54) التصريح : ت جـ ، تصريحها كل التصريح : ن (55) عليهم السلام : جـ ، زّل : ت (56) ولاتعطى قصة الخلق لاثنين (معا) : ا ، ولامعسه براشيت لشنيم: ت جـ (57) فسر: ا، درش: ت جـ (58) لآلاف: ت ، للالف : جـ (59) الحكماء : ا، احكيم : ت جـ (60) عليهم السلام: جـ، زّل: ت (61) لاثر : ت ، لآثار: جـ (62) وهى : ت ، وهى أيضا : جـ (63) الاسرار: ا ، السودوت : ت جـ

و العادات و العوائق [64] حتى نعود فى ليل مبهم قريب مما كنا اولا ، فنكون كمن يبرق عليه البرق مرة بعد مرة ، وهو فى ليلة شديدة [65] الظلام.

فنا من يبرق له البرق المرة بعد المرة حتى كأنه فى ضوء دائما [66] لا يبرح ، فيصير الليل عنده كالنهار. وهذه هى درجة عظيم النبيين الذى قيل له: وانت فقف ههنا عندى [67]. وقيل فيه : فان أديم وجهه قدصار مُشِعاً الخ [68].

ومنهم من برق له مرة واحـدة فى ليلته كلها [69] وهى درجة من قيل فيهم: تنبأوا إلا أنهم لم يستمروا. [70]

ومنهم من يكون بين البرق والبرق فترات كثيرة وقليلة. وثم من لا ينتهى لدرجة يضئ ظلامه ببرق بل بجسم صقيل او نحوه من الحجارة وغيرها التى تضئ فى ظلمات الليل ولو ذلك الضوء اليسير ايضا الذى يشرق علينا [71] ليس هو دائما ، بل يلوح ويخفى كأنه | بريق سيف ١٩٠-ب) ج
متقلب [72] | وبحسب هذه الاحوال تختلف درجات الكاملين. ٤ - ب م)

أما الذين لم يروا [73] ضوءا يوما قط ، بلهم فى ليلتهم يخبطون وهم الذين قيل فيهم: انهم لا يعلمون ولا يفهمون ، سيكونون فى الظلمة [74] وخفى عنهم الحق جملة مع شدة ظهوره كما قيل [75] فيهم : انهم لا يرون النور الذى يلمع فى السماء [76] ، وهم جمهور العامة ، فلا مدخل لذكرهم هنا فى هذه المقالة.

واعلم أن متى اراد احد الكاملين بحسب درجة كماله ان يذكر شيئا

(64) و العوائق : ج ، — : ت (65) شديدة : ت ، شديد : ج (66) دائما : ت ، دائم : ج (67) : ع [التثنيه ٥ / ٣١] ، واته فه عمد عملى : ت ج (68) : ع [الخروج : ٣٤/ ٢٩] ، كى قرن عور فنيوكو : ت ج (69) ليلته كلها : ت ج ، ليلة واحدة فى عمره كله : ن (70) : ع [العدد ١١ /٢٥] ، و يتنبئو ولايسفو: ت ج (71) علينا : ت ج ، عليه : ن (72) : ع [التكوين ٣ / ٢٤] لهط هحرب همته فكت : ت ج (73) الذين لم يروا : ت الذى لم ير : ج (74) : ع [المزمور ٨١/ ٥] ، لا يدعو و لا يبينو بحشكه يتهلكو : ت ج (75) قيل : ج ، قال : ت (76) : ع [ايوب ٢١/٢٧] وعته لا راو اور بهير هوا بشحقيم : ت ج

مما فهم من هذه الأسرار[77]، اما بفمه او[78] بقلمه، فلا يستطيع ان يوضح، ولو القدر الذى ادركه، ايضاحا كاملا بترتيب كما يفعل فى سائر العلوم المشهور تعليمها، بل يدركه فى تعليم غيره ما اصابه فى تعلمه نفسه، اعنى من كون الامر يبدو ويلوح، ثم يخفى، كأن[79] طبيعة هذا الامر عظيمة ونزرة، هكذا هى.

ولذلك لما قصد كل حكيم[80] الاهى ربانى ذو[81] حقيقة لتعليم شئ من هذا الفن، لم يتكلم فيه إلا بالأمثال والألغاز[82]. وكثّروا الأمثال وجعلوها مختلفة بالنوع بل بالجنس، وجعلوا اكثرها يكون الغرض المقصود تفهيمه فى اول المثل او فى وسطه او فى آخره، اذا لم يوجد مثال يطابق[83] الامر المقصود من اوله الى اخره، وجعل المعنى الذى يقصد إعلامه لمن يعلمه وإن كان هو معنى واحدا[84] بعينه مفرّقا[85] فى أمثال كثيرة متباعدة، واغمض من هذا كون[86] المثل الواحد بعينه مثلا[87] لمعانى شتى، يطابق اول المثل معنى ويطابق آخره معنى آخر. وقد يكون كله مثلا | لمعنيين (٥-١) م متقاربين[88] من[89] نوع ذلك العلم حتى أن الذى اراد أن يعلم دون تمثيل ولا إلغاز[90] جاء فى كلامه[91] من الإغماض والايجاز ما ناب[92] عن التمثيل والإلغاز، كأن[93] العلماء والحكماء منقادون[94] نحو هذا الغرض بالارادة الالاهية، كما تقودهم احوالهم الطبيعية.

الا ترى أن الله تعالى ذكره لنا[95] لما اراد تكميلنا واصلاح احوال اجتماعاتنا[96] بشرائعه العملية التى لا يصح ذلك الابعد اعتقادات عقلية اولها، ادراكه تعالى حسب قدرتنا الذى لايصح ذلك إلا بالعلم الالاهى. ولا

---

(77) الاسرار: ا، السودوت : ت ج (78) او : ت ، واما : ج (79) كان : ت ، بان : ج (80) حكيم : ت ، حكيم رب عظيم: ج ، حكيم عظيم : ن (81) ذو: ت ، ذى : ج (82) بامثال و الغاز: ت ج ، الامثال و الالغاز : ن (83) يطابق : ت ، و طابق : ج (84) واحدا : ج ، واحد : ت (85) مفرقا : ت ج ، مفترقا : ن (86) كون: ت ، ان : ج (87) مثلا : ت ، مثل : ج (88) متقاربين : ت ج ، متقاربة : ن (89) من : ج ، فى : ت (90) و لا الغاز : ت ج ، و الغاز: ن (91) كلامه : ت ، كل امه : ج (92) ناب : ت ، غاب: ج (93) كأن : ت ، كان : ج (94) منقادون : ت ، منقادين : ج (95) لنا : ج ، — : ت (96) اجتماعنا : ج

يحصل ذلك العلم الالاهى الابعد العلم الطبيعى اذ العلم الطبيعى متاخم[97] للعلم الالاهى، ومتقدم له بزمان التعليم كما تبين لمن نظر فى ذلك، فلذلك جعل افتتاح كتابه تعالى التكوين[98] الذى هو العلم الطبيعى كما بيّنا؛ ولعظم الامر وجلالته وكون قدرتنا مقصرة عن[99] إدراك أعظم[100] الامور على ماهو عليه، خوطبنا با الأمور[101] الغامضة التى دعت ضرورة الحكمة الالاهية لمخاطبتنا فيها بالأمثال والألغاز بأمور[102] مبهمة جدا، كما قالوا، عليهم السلام[103]: إنه لا يمكن ان يعطى للانسان قصة الخلق فى البدء لان الكتاب يقص لك بغموض: فى البدء خلق الله الخ.[104] فقد نبهوك على كون هذه الأشياء المذكورة غامضة[105]. وقد علمت قول سليمان: وما هو بعيد وعميق جدا، من يجده؟.[106] وجعل الكلام فى جميع ذلك بالأسماء المشتركة ليحملها الجمهور على معنى على قدر فهمهم | وضعف تصورهم[107]، ويحملها الكامل الذى قد علم على معنى اخر. (٥-ب) م

وقد كنا وعدنا فى شرح المشنة بأنا نبين معانى غريبة فى كتاب النبوة وفى كتاب المطابقة وهو كتاب وعدنا أن نبين فيه مشكلات التاويلات[108] كلها التى ظواهرها منافية جدا للحق خارجة عن المعقول وهى كلها أمثال؛ فلما شرعنا منذ سنين عديدة فى تلك الكتب وألّفنا منها شيئا لم يحسن عندنا ما ناشبنا تبيينه على تلك الطريقة، لانا[109] رأينا أنا إن بقينا على التمثيل والإخفاء لما ينبغى إخفاؤه فما نكون خرجنا عن الغرض الاول، وكأنّا بدلنا شخصا بشخص من نوع واحد. وإن بيّنّا ما ينبغى تبيينه، فذلك لا يليق بجمهور الناس. ونحن إنما رمنا أن نبين

(97) متاخم : ت ، متاخر : ج (98) التكوين (وهى قصة الخلق كاسبق ان بيناها) : ا ، بمشه براشيت : ت ج (99) عن : ج ، من : ت (100) اعظم : ت ج ، عظم: ن (101) فى الامور : ت (102) الالغاز بامور : ت ، بالالغاز و بامور : ج (103) عليهم السلام : ج ، زّ ل : ت (104) : ا ، [قارن المدراش الثانى كتوبيم ، بنى ملواشوت ، ٤] لمجيد كح معسه براشيت لبسر و دم [هم : ج] إى افشار لفيكك ستم لك هكتوب براشيت برا الميم وكو : ت ج (105) غامضة : ا ، ستموت : ت ج (106) : ع [الجامعه ٧/ ٢٥] رحوك مه شهيه وعموق عموق مى يمصانو : ت ج (107) فهمهم ضعف تصورهم : ت ، فهمه وضعفه صورهم : ج (108) التاويلات : ا ، الدرشوت : ت ج (109) لانا : ت ، لكنا : ج

معانى التاويلات[110] و ظواهر النبوة لجمهور و رأينا ايضا أن تلك التاويلات[111] . إن نظرها جاهل من جمهور الربّانيّين[112] فلا يصعب عليه منها شئ ؛ اذ لا يستبعد الجاهل الغبي العريّ عن معرفة طبيعة الوجود الممتنعات ، و ان نظرها كامل فاضل فلا يخلو من احد امرين :

إما أن يحملها على ظاهرها فيكون قد اساء الظنة بالقائل و استجهله و ليس فى ذلك هدّ لقواعد الأعتقاد؛ و إما ان يجعل لها باطنا فقد تخلص و احسن[113] الظنة بالقائل تبين له باطن ذلك القول او لم يتبين.

و أما معنى النبوة و تبيين مراتبها و ايضاح أمثال كتبها ففى هذه المقالة يتبين بنحو آخر من التبيين، فلاجل هذه الأغراض، اضربنا عن تاليف ذينك| (٦-اأ) م الكتابين على ما كانا عليه ، و اقتصرنا من ذكر قواعد الأعتقاد وجمل الحقائق بايجاز و تلويح يقارب التصريح على ما ذكرناه فى تاليف الفقه الكبير| (١٩١-أ) ج مِشْنة التوراة[114].

أما هذه المقالة فكلامى فيها مع من تفلسف ، كما ذكرت وعلم علوما حقيقة[115]، وهو معتقد للأمور الشرعية حائر فى معانيها التى حيّرت فيها الأسماء المشكلة[116] و الأمثال. وقد ناتى بفصول فى هذه المقالة لا يكون فيها ذكر اسم مشترك ، لكن يكون ذلك[117] الفصل توطئة لغيره او يكون ذلك الفصل منبها على معنى من معانى اسم مشترك لا اريد التصريح بذكر ذلك الاسم فى ذلك الموضع ؛ او يكون الفصل مبيّنا مثلا من الأمثال او منبّها على قصة ما ، أنها مثل او يكون الفصل مضمّنا معانى غريبة قد يعتقد فيها خلاف الحق من اجل اشتراك اسماء او من اجل حمل المثل محمل الممثول او حمل الممثول محمل المثل. و اذ و ذكرت الأمثال فلنقدم مقدمة وهى هذه:

اعلم أن مفتاح فهم جميع ما قالته الانبياء عليهم السلام[118] ومعرفة حقيقته هو فهم الأمثال و معناها و تاويل ألفاظها، قد علمت قوله تعالى: و على السنة

(110) التاويلات : ا ، الدرشوت : ت ج (111) و ظواهر... التاويلات : ت ، —: ج (112) الربانيين : ج ، الربانين : ت (113) احسن : ج ، حسن : ت (114) مشنة التوراة : ا ، مشنه توره : ت ج (115) حقيقة : ت ، حقيقية : ج (116) الاسماء المشكلة : ت ، الاسماء المشتركة المشكلة : ج (117) ذلك : ت ، — : ج (118) عليهم السلام : ت ج

الانبياء مثلت الامثال[119] وعلمت قوله[120]: أَلْغِز لُغْزاً ومثّل مثلا[121] وعلمت أن من كثرة استعمال النبيين الأمثال قال النبي: انهم يقولون لى اليس انما يتمثل بامثال[122] وقد علمت ما افتتح به سليمان: للتفطن للمثل والأُحجية لكلمات الحكماء وألغازهم[123]. قيل فى المدراش: | (٦ - ب) م لماذا كانت كلمات التوراة متشابهة حتى أن سليمان لم يقف على البئر التى مياهها عميقة وباردة ولم يوجد انسان يستطيع ان يشرب منها، ماذا يفعل شخصٌ فطنٌ رَبَطَ حبلا بحبل وخيطا بخيط واخرج وشرب، هكذا كان سليمان من مثل لمثل ومن قول لقول حتى فهم اقوال التوراة[124] هذا نصهم.

وما ارى أن احدا من السالى القرائح يتخيل ان اقوال التوراة[125] المشار اليها هنا التى تحيّل فى فهمها بفهم معانى الأمثال هى احكام عمل العريش واللُولاب وحكم اربعة حُرّاس[126]، بل القصد هنا فهم الغوامض بلا شك، وهناك قيل رَبَّانُنا يقول: هذا مثل رجل قد اضاع نقدا او لؤلؤة فى بيته، فانه يوقد شمعة ثمنها إيسار* ليجد اللؤلؤة كذلك هذا المثل فى نفسه ليس هوبشئ ولكن بواسطته تستطيع ان تفهم اقوال التوراة[127]. هذا نصهم ايضا؛ فتأمل تصريحهم (عليهم السلام[128] بان بواطن اقوال التوراة[129]

(119): ع [هوشع ١٢/١٠]، و بيد هنبايم ادمه: ت ﺟ (120) قول: ﺟ (121): ع [حزقيال ١٧/٢]، حود حيده و مشول مشل: ت ﺟ (122): ع [حزقيال ٢٠/٤٩]، همه اومريم [ايكم: ﺟ] لى هلا ممشل مشليم هوا: ت ﺟ (123): ع [الامثال ١/٦]، لهبين مشل و مليصه دبرى حكيم و حيدتم: ت ﺟ (124) ا، المدرش له هيو دبرى توره دوميم عد شلا عمد شلمه لبار شهيو ميميه عموقيم و صوننيم ولا هيه ادم يكول لشتوت مهن مه عسه فقح احد سفق حبل بحبل و مشيحه لمشيحه و دله و شته كك هيه شلمه ممشل لمشل و مدبر لدبر عد شعمد عل دبرى توره: ت ﺟ [قارن المدراش عل نشيد الا ناشيد، ١] (125) اقوال التوراة: ا، دبرى توره: ت ﺟ (126): ا، السوكه و اللولب و دين اربعه شومريم: ت ﺟ (127): ا، ربنن امرى زه شهوا مابد سلع اومر جليت بتوك بيتو عد شهوا مدليق فتيله بايسر*: [نقد صغير من نحاس كان مستعملا فى روما ايام التلمود تساوى واحدا من اربع و عشرين من دينار الفضة] موصا ات همرجليت كك همشل هزه اينو كلوم و عل يديه مشل اته رواه ات دبرى توره: ت ﺟ (128) عليهم السلام: ﺟ، زل: ت (129) اقوال التوراة: ا، دبرى توره: ت ﺟ

هى الجوهرة [130] وظاهر كل مثل ليس بشئ [131] وتشبيهم خفى المعنى الممثول فى ظاهر المثل بمن [132] سقطت منه لؤلؤة فى بيته وهو بيت مظلم كثير الدبش، فتلك اللؤلؤة حاصلة لكنه لا يراها ولا يعلم بها، فكأنها خارجة عن ملكه اذ امتنع وجه النفع بها حتى يسرج السراج كما ذكر الذى نظيره فهم معنى المثل.

قال الحكيم: الكلام المنطوق به فى أوانه، تفاح من ذهب فى سلال من فضة [133] واسمع تبيين هذا المعنى الذى ذكره سلال [134] هى النقوش المشبّكة اعنى التى فيها مواضع مفتوحة [135] دقيقة الأعيُن جدا، مثل اعمال | (٧ - ا) م الصاغة ، تسمّت بذلك لانها [136] ينفذها النظر. ترجمة ويشرف [فى العبرية هى] وينظر [فى الآراميه] [137]. فقال ان مثل تفاحة ذهب فى شبكة فضة دقيقة الخروم جدا هو الكلام الذى قيل على وجهيه، فارى ما اعجب هذا القول فى وصف المثل المحكم. وذلك أنه يقول إن الكلام الذى هو ذو وجهين يعنى له ظاهر وباطن ، ينبغى ان يكون ظاهره حسنا كالفضة وينبغى ان يكون باطنه احسن من ظاهره حتى يكون باطنه بالاضافة لظاهره كالذهب عند الفضة وينبغى ان يكون فى ظاهره ما يدل المتامل على ما فى باطنه مثل هذه <ال>تفاحة الذهب [138] التى اكسيت شبكة دقيقة الأعين جدا من فضة؛ فاذا رُءيَتْ على بُعد او بغير [139] تاملّ بالغ، ظُنّ بها أنها تفاحة فضة، فاذا تاملها الحديد البصر تأملا جيدا، بان له ما داخلها وعلم أنها ذهب. وهكذا هى امثال الانبياء ، عليهم السلام [140] : ظواهرها حكمة مفيدة فى اشياء كثيرة من جملتها صلاح احوال الاجتماعات الانسانية كما يبدو من ظواهر الامثال [141]، وما اشبه ذلك من الاقاويل. وباطنها حكمة مفيدة جدا [142] فى اعتقادات الحق على حقيقته .

---

(130) الجوهرة : ا ، المرجليت : ت ج (131) ليس بشىء ، ا ، اينن كلوم : ت ج (132) بمن : ت ، كن : ج (133) : ع [الامثال ٢٥/١١] ، تفوحى زهب بمشكيوت كسف دبر دبور عل افنيو : ت ج (134) سلال : ا ، مسكوت : ت ، مشكيوت كسف : ج (135) مفتوحة : ت ، مفتحة : ج (136) لانها : ت ، لكونها : ج (137) : ا ، ترجوم ويسقف واستكى : ت ج (138) التفاحة الذهب: ت، التفاحة ذهب: ج (139) بغير : ج ، على غير : ت (140) عليهم السلام : ت ج (141) الامثال : ا ، مشلى : ت ج (142) جدا ـ : ت

واعلم أن الامثال النبوية فيها طريقتان :

منها أمثال كل كلمة فى ذلك المثل تقتضى معنى .

ومنها ما يكون جملة المثل ينبئ عن جملة المعنى الممثول و تجئ فى ذلك المثل كلمات كثيرة جدا ، ليس كل كلمة منها تزيد معنى فى ذلك
(٧ - ب) م المعنى الممثول بل هى لتحسين المثل | و ترتيب القول فيه اوللمبالغة فى إخفاء المعنى الممثول ، فيطرد القول بحسب كل ما يلزم فى ظاهر ذلك المثل . فافهم هذا جدا .

أما مثال النوع الاول من الامثال النبوية فقوله : كأن سلّما منتصبة على الارض الخ . [ورأسها ، الى السماء وهذه ملائكة الله تصعد و تنزل عليها و هنا الرب واقف عليه] [143] فان قوله سلما[144] يدل على معنى ما ، وقوله منتصبة على الارض[145] يدل على معنى ثان ، وقوله : ورأسه يصل الى السماء[146] يدل
(١٩١ - ب) ج على معنى ثالث ، وقوله | : و هؤلاء ملائكة الرب[147] يدل على معنى رابع ، و قوله صاعدون[148] يدل على معنى خامس ، وقوله و ينزلون[149] يدل على معنى سادس ، و قوله هنا الرب واقف عليه[150] يدل على معنى سابع . فكل لفظة جاءت فى هذا المثل هى لمعنى زائد فى الجملة الممثولة .

و أما مثال النوع الثانى من الامثال النبوية فقوله : فانى اشرفت من كوّة بيتى من وراء شبّاكى فرأيت بين الاغرار وتاملت بين البنين غلاما فاقد اللُبّ عابرا فى الشارع عند زاويتها و متمشيا فى طريق بيتها فى الغسق عند المساء فى قلب الليل فى الديجور فاذا بامرأة قد لقيته و زيّها زى زانية وقلبها

(143) ع [التكوين ١٢/٢٨] ، و هنه سلم مصب ار صه : ت ج (144) : ا ، سلم : ت ج (هى مستعملة فى العربية فى نفس المعنى ايضا ، الا انه لا اعراب فى العبرية و لذلك و ضمناها على صورة المعرب) (145) منتصبة على الارض ا ، مصب ارصه : ت ج (146) : ا ، و راشو مجيع هشميمه : ت ج (147) : ا ، و هنه ملاكى الهيم : ت ج (148) صاعدون : ا ، عوليم : ت ج (149) ينزلون: ا ، يرديم: ت ج (150) : ا ، و هنه الله نصب عليو : ت ج

خبيث صخّابة طامحة الخ[151] تارة فى الخارج و تارة فى الشوارع الخ[152] فامسكتْه الخ[153] كانت علىّ ذبائحُ سلامةٍ الخ[154] فلذلك خرجت للقائك الخ[155] وقد فرشت سريرى مفروشات الخ[156] و عطّرت مضجعى الخ[157] هلم نرتوى من الحب الخ[158] فان الرجل ليس فى البيت الخ[159] صرة الفضة الخ[160] فاغوته بكثرة فنونها و طوّحته بتملّق شفتيها[161]

فخاصل هذه الجملة هو التحذير من تبع لذات الأبدان و شهواتها فشبّه المادة التى هى سبب هذه الشهوات البدنية كلها بامرأة زانية[162] وهى امرأة رجل[163] ايضا[164] و على هذا المثل بنى كتابه كله؛ و سنبين فى فصول (٨ - ا)م من هذه المقالة حكمته فى تشبيه المادة بامرأة رجل زانية[165]: و نبين كيف ختم كتابه هذا بمدح المرأة[166] اذا لم تكن زانية بل مقتصرة على صلاح بيتها وحال بعلها[167]. وجميع هذه العوائق التى تعوق الانسان عن كماله الاخير وكل نقيصة تلحق الانسان وكل معصية فانما تلحقه من جهة مادته فقط، كما سنبين فى هذه المقالة.

فهذه الجملة هى المفهومة من جميع هذا المثل اعنى ان لايكون الانسان تابعا بهيميّته فقط، اعنى مادته اذ مادة الانسان القريبة هى مادة سائر الحيوان القريبة. فاذ و بينت لك هذا وكشفت لك سر هذا المثل لا تعلق آمالك بان

(151) ... لا تستقر قدماها فى بيتها (152) ... و تكمن عند كل زاوية (153) ... و قبلته و صلبت و جهها و قالت له (154) ... و اليوم قضيت نذورى (155) ... تائقة الى و جهك فوجدتك (156) ... من الديباج نسيجها من مصر... (157) ... بالمر و العود و الدار صين (158) ... الى السحر و نتمتع بالهوى (159) ... قدسار فى طريق بعيد (160) ... اخذ ..... بيده فى يو مالبدر يقدم الى بيته (161): ع [الامثال ٧/١ - ٢١ ولكن العبارات المذكورة محذوفة] : كى بحلون بيّى بعد اشنبى نشقفتى [نشق: ج] و ارا بفتايم ابينه بدنيم نعر حسرلب عوبر بشوق اصل فنه ودرك بيته يصعد لمنشف بعرب يوم باشون ليله و افله و هنه اشه لقراتو شيت زونه و نصورت لب هوميه هيا (و سورات جو—: ج) فعم بحوص فعم بر حبوت جو. و حزيقه بو (+ و نشقه لو : ج) جو. زبحى شلميم على و جو. عل كن يصاتى لقراتك وجو. مربديم ربدتى (عرسى : ج) و جو. نفتى مشكبى جو. لكه نروه دوديم و جو كى اين هايش بيتو و جو. صرور هكسف و جو. هطتو بروب لقحه (جو. ج وما بعده محذوف فى ج.) بحلق شفتيه تديحنو : ت ج (162) بامراة زانية : ا ، باشه زونه : ت ج (163) امرأة رجل : ا ، اشات ايش : ت ج (164) ايضا : تقدم على امرأة رجل فى ج (165) بامرأة رجل زانية : اباشات اش زونه : ت ج . زانية : ا ، زونه : ت ج (166) المرأة : ا ، الاشه : ت ج (167) بعلها : ت، زوجها : ج

تقول أيْش تحت قوله: علىّ لك ذبائحي السالمة ، اليوم أفي بنذوري(168) واى معنى يتضمن قوله: وقد فرشت سريرى مفروشات(169)؟ واى معنى زاد فى هذه الجملة قوله: لان الرجل ليس فى بيته (170)؟ وكذلك سائر ماجاء فى هذه السورة(171). فان هذا كله طرد كلام على ظاهر المثل اذ هذه الاحوال التى ذكرهى نوع حـال الزناة ؛ وكذلك هذه الاقاويل ونحوها هى نوع اقاويل الزانين بعضهم لبعض. فافهم هذا عنّى جدا ، فهو اصل كبير عظيم فى ما اريد تبيينه فاذا وجدتنى فى فصل من فصول هذه المقالة قد بيّنت معنى مثل من الامثال و نبهتك على الجملة الممثولة ما هى؛ لا تطلب كل جزئيات المعانى(172) التى جاءت فى ذلك المثل وتريد ان | تجدلها مطابقة فى الشئ الممثول لان هذا يخرجك لاحد (173) امرين : (٨ - ب) م

إما ليحيدك عن الغرض المقصود بالمثل اولتكليفك تاويل امورلا تاويل لها ولا وضُعت لتتأوّل ، فتحصل من ذلك التكلف على مثل هذا الهذيان العظيم الذى يهذيه ويؤلف فيه اكثر فرق العالم فى زماننا هذا، لكونهم يريد كل منهم ان يوجد معانى ما لا قاويل(174) لم يقصد بها قائلها شيئا مما يريدونه هم، بل يكون ابدا غرضك فى اكثر الامثال معرفة الجملة المقصود معرفتها؛ ويكفيك فى بعض الأشياء ان تفهم من كلامى ان القصة الفلانية مثل؛ وان لم نبين شيئا زائدا، فانك اذا علمت انه مثل تبين لك لحينك لاى شئ هو مثل، ويكون قولى إنه مثل كمن ازال الشئ الحائل بين البصر و المبصر.

وصية هذه المقالة : اذا اردت ان تحصل على جملة ما تضمنته حتى لايغادرك منها شئ، فردّد فصولها بعضها على بعض ولا يكون غرضك من الفصل فهم جملة معناه فقط ، الا وتحصيل كل لفظة جاءت فيه فى معرض القول وان لم تكن من غرض الفصل ، لان هذه المقالة ما وقع الكلام فيها كيف اتفق، الا بتحرير كثير وضبط زائد وتحفظ من الاخلال بتبيين مشكل ،

(168) : ا ، زبحى شـلميم حل هيوم (شلمتى ندرى - : ج) : ت ج (169) : ا ، مربديم ربدتى عرسى : ت ج (170) : ا ، كى اين هايش بيبتو: ت ج (171) السورة : ا ، القرشه : ت ج (172) المعنى : ج (173) من أحد : ج (174) معانى مالا تاويل : ت ، معانيا مالها تاويل : ج

وما من شئ قيل فيها فى غير موصعه الا لتبين امرماً فى موضعه ولا تتبعها باوهامك فتاذينى ولا تنفع نفسك، بل ينبغى لك ان تتعلم كل | ما ينبغى تعلمه، (٩ - ١) م وانظر فيها دائما فهى تبين لك معظم مشكلات الشريعة التى تشكل على كل عاقل؛ وانا احلف بالله تعالى لكل من قرأ مقالتى هذه ان لايشرح منها ولا كلمة [175] واحدة ولا يبيّن لغيره منها الاما هو بيّن مشروح فى كلام من تقدمنى من علماء شريعتنا المشاهر [176] اما ما يفهم منها مما لم يقله غيرى من مشاهرنا [177] فلا يبيّنه لغيره ولايتها فت للرد، لانه قد يكون ما فهمه من كلامى خلاف ما أردته فيضرنى [178] جزاءاً لارادتى نفعه فيكون جزاء عن الخير بالشر [179]؛ بل يتاملها كل من سقطت الى يده، فان شفت [180] له غليلا [181] ولو فى امر ما من جملة ما يشكل فيشكر الله و يقنع بما فهم، وان لم يجد فيها شيئا ينفعه [182] بوجه فيحسبها كانها ما أُلفت، وان ظهرله فيها فساد ما بحسب ظنونه | فيتاوله فيحكم بالابراء [183] ولو بأبعد تاويل كما (١٩٢ - ١) - فُرض علينا فى حق جمهورنا فكيف فى حق علمائنا وحملة شريعتنا المجتهدين فى افادتنا الحق حسب [184] ادراكهم.

وأنا اعلم ان كل مبتدءٍ من الناس ليس عنده شئ من النظر فانه سيستنفع ببعض فصول هذه المقالة. فاما الكامل من الناس المتشرع المتحير كما ذكرت فيستنفع بجميع فصولها وما أشد اغتباطه بها وما الذّها على سمعه. واما المختلطون الذين قد اتسخت اد مغتهم بالاراء الغير صحيحة و بالطرق المموّهة، و يظنون ان ذلك | علوم [185] صحيحة و يزعمون انهم اهل نظر ولا علم لهم اصلا (٩ - ب) م، بشئ يسمى علما بالتحقيق. فانهم سينفرون من فصول كثيرة منها وما اعظمها عليهم لكونهم لايدركون لها معنى ولان [186] يبين منها ايضا تزييف البهرج الذى بايديهم الذى هو ذخيرتهم ومالهم المعد لشدائدهم.

---

(175) ولا كلمة : ت ، ولوكلمة : جـ ن (176) (145) المشاهر : ت ، المشاهير : جـ (177) مشاهرنا : ت ، مشاهيرنا : جـ (178) فيضرنى : ت جـ ، فيوذينى: ن (179) ا ، [قارن: المز امير ٣٧ / ٢١] مثلم رحه تحت طويه: ت جـ (180) شفت : ت جـ ، شفات : ن (181) غليلا : ت ، عليلا ـ (182) نافعا : جـ (183) : ا ، ويلون لكف زكوت : ت جـ (184) حسب : ت ، بحسب جـ (185) ان علوم : جـ ، ذلك علوما : ت (186) لان : ت ، لا : جـ

والله تعالى يعلم أنى لم ازل استهيب كثيرا جدا وضع الاشـياء التى اريد وضعها فى هذه المقالة، لانها امور مستورة لم يوضع فيها قط كتاب فى الملة فى هذا زمان[187] الجلاء[188] التى عندنا[189] ما ألف فيها فكيف أبتدع انا بدعة واضع فيها، لكنى[190] اعتمدت على مقدمتين: الواحدة قولهم فى نظير هذا المعنى: لقد حان للرب ان يعمل الخ[191] والثانية قولهم: فليكن كل عملك لوجه الله[192]:

فعلى هاتين المقدمتين اعتمدت فيما وضعت فى بعض فصول هذه المقالة. وبالجملة فانى الرجل الذى اذا انحصر به[193] الامر وضاق به[193] المجال ولا اجد حيلة فى افادة حق تبرهن إلا بأن يوافق ذلك فاضلا واحدا ولا يوافق عشرة آلاف جاهل[194]. فأنى أوثر قوله لنفسه ولا ابالى بذم ذلك الخلق الكثير[195] وادّعى تخليص ذلك الفاضل الواحد مما تنشب فيه وادلّ حيرته حتى يكمل ويستريح:

مقدمة: اسـباب التناقض او التضاد الموجود فى كتاب من الكتب او فى تاليف من التآليف احد سبعة اسباب:

السبب الاول: هوان يكون المؤلف | جمع اقاويل الناس ولهم اراء (١٠ - ١) م
مختلفة وحذف السند ولم ينسب كل قول لقائله فيوجد فى ذلك التاليف تناقض او تضاد لكون احدى القضيتين مذهب شخص والقضية الاخرى مذهب شخص آخر.

والسبب الثانى: كون صاحب ذلك الكتاب كان له رأى ما ثم رجع عنه ودونّت اقاويله الاولى والثانية.

والسبب الثالث: كون تلك الاقاويل ليست كلها على ظاهرها، بل يكون بعضها على ظاهره وبعضها مثلا[196]، فيكون له باطن او تكون القضتيان[197]

(187) هذه ازمان: ت (188) الجلاء: ا، الجلوت: ت جـ (189) عندنا: ت جـ، عد فيها: ن (190) لكنى: جـ (191): ع [المزمور ١٢٦/١١٨]، عت لعسوت لله وكو: ت جـ (192): ا، وكل معسيك يهيولشم شميم: ت جـ [ابوت ١٧/٢] (193) ١-٢ به: ت، لى: جـ (194) جاهلا: ت (195) الكثير: ت جـ، الكبير: ن (196) هل: جـ (197) القضيتين: جـ.

جميعا المتناقضات الظاهر امثالا، فاذا[198] حملت على ظواهرها كانت متناقضة او متضادّة.

والسبب الرابع: ان تكون شريطة مالم يصرح بها فى موضعها لضرورة ما، او يكون الموضوعان مختلفين ولم يبين احدهما فى موضعه فيظهر تناقض فى القول وليس ثمّ تناقض.

والسبب الخامس: ضرورة التعليم والتفهيم، وذلك أن يكون ثمّ معنى ما غامض[199] عسر التصور يلتجئ لذكره او لاتخاذه مقدمة فى تبيين معنى[200] سهل التصور ينبغى ان يقدم فى التعليم[201] على ذلك الاول لكون البدأة[202] ابدا بالأسهل فيلتجئ المعلم ان يتسامح[203] فى تفهيم ذلك المعنى الاول على اى وجه اتفق. وبجليل النظر ولا ياخذ فى تحرير حقيقته بل يترك بحسب خيال السامع حتى يفهم ما يراد به الآن فهمه، وبعد ذلك يحرر[204] ذلك المعنى الغامض وتبيَّن[205] حقيقته فى الموضع اللايق به.

والسبب السادس: | خفاء التناقض وكونه لا يتبين الا بعد مقدمات | (١٠ - ب) م كثيرة، وكلما احتيج الى اظهاره الى مقدمات اكثر كان اخفى، فيمر ذلك على المؤلف ويظن ان القضيتين الاولين[206] لا تناقض بينهما، فاذا اخذت كل|قضية منها واضيف اليها مقدمة صادقة ونتج ما يلزم، وكذلك يفعل بكل نتيجة يضاف اليها مقدمة صادقة وينتج ما يلزم، ينتهى الامر بعد عدة مقايس الى تناقض بين النتيجتين الاخيرتين[207] او تضاد. ومثل هذا هوالذى يمر على العلماء المؤلفين؛ اما ان تكون القضيتان الاوليان[208] ظاهرتى التناقض غير انه نسى الاولى عند تدوينه الاخرى فى موضع آخر من التاليف فان هذا انحطاط عظيم جدا ولا يعد هذا فى عداد[209] من تعتبر اقاويله.

والسبب السابع: ضرورة الكلام فى امور غامضة جدا، ينبغى اخفاء بعض معانيها واظهار بعض؛ فقد تدعو الضرورة بحسب قولة[210] ما ليجرى الكلام

---

(198) امثال: جـ (199) ما غامض: ت، غامضا: جـ (200) ما —: ت (201) التعاليم: جـ (202) البدأة: ت، البداية: جـ (203) يتسامح: ت، يتسمح: جـ ن (204) يحرر ت، تحرير: جـ (205) تبين: ت، تبيين: جـ (206) الاولين: ت، الاوليتين: جـ ن (207) الاخرا يتين: جـ (208) القضيتان الاوليان: ت، القضيتان الاوليتان: ن، القضيتين الاوليتين: جـ (209) عداد: ت، اعداد: جـ (210) قول: جـ

فيها على تقرير[211] مقدمة ما و تدعو الضرورة فى موضع آخر ليجرى الكلام فيها على تقرير[212] مقدمة مناقضة لتلك، و ينبغى ان لا يشعر الجمهور بوجه
(١٩٢- ب) ج بموضع التناقض بينهما وقد يتحيل | المؤلف فى اخفاء ذلك بكل وجه.

اما التناقض الموجود فى المشنه والعهود[213] فهو بحسب السبب الاول كما تجدهم دائما يقولون. شكلة البداية والنهاية[214] فيكون الجواب البداية رأى لربّى فلان والنهاية رأى لربّى فلان[215] وكذلك تجدهم يقولون: ان الربى
(١١ - ١) م (يهودا الناسى) رأى اقوال الرّبى فلان فى كذا | وكذا و ذكرها بدون اسناد ورأى اقوال الرّبى فلان فى كذا وكذا وذكرها من دون اسناد[216] وكثيرا ما تجدهم يقولون: من هو قائل هذا؟ كذا وكذا الرّبّى فلان، ومن هو قائل ذاك فى المشنة؟ هو الرّبّى فلان هو[217] وهذا اكثر من ان يحصى.

فأما التناقض او[218] الاختلاف الموجود فى التلمود[219] فهو بحسب السبب الاول والثانى كما تجدهم دائما يقولون فى هذا وافق الرّبّى فلانا وفى ذلك وافق ربّيّا آخر[220]، ويقولون ايضا: يوافقه فى نقطة ويخالفه فى اخرى[221] ويقولون يخالف آموريان رأى الرّبّى فلان[222] وهذا النحو كله هو ينحو نحو السبب الاول. واما بحسب السبب الثانى فهو قولهم ببيان: ربّى ترك هذا الرأى وربّى ترك ذاك الرأى[223] ويبحث عن اى[224] القولين هو المتأخر وكذلك قولهم[225] قال الربى آشى شيئا فى اول الفحص وفى الثانى قال شيئا آخر[226].

---

(211) تقرير: ت، تقدير: ج ن (212) تقدير: ج (213) العهود: ا، البريتوت: ت، البريتا: ج (214) ا، قشيا ريشا اسيفا: ت ج (215): ا، ريشار. فلونى و سيفا ر. فلونى: ت ج (216): ا، راه ر. دريو شل ر. فلونى بكلك وكلك و ستم لن كوتيه وراه دريو شل ر. فلونى بكلك وكلك و ستم لن كواتيه: ت ج (217): ا، ستما منى ر. فلونى هيا متنيتن منى ر. فلونى هيا: ت ج (218) او: ت، و: ج (219) التلمود: ت، التلميد: ج (220): ا، بكلك و كلك سبر له كر. فلونى و بكلك وكلك سبر له كر. فلونى: ت ج (221): ا، سبر له كوتيه بحدا و فليج عليه بحدا: ت ج (222): ا، ترى اموراى اليبا در. فلونى: ت ج (223): ا، هدربكيه ر ب مههيا هدر بيه ربا مهيا: ت ج (224) اى-: ج (225): قولهم: ت، هو قولهم: ج (226) ا، مهد ورا قا درب اشى امر لن كك وكك و مهدورا بترا امرلن كك وكك: ت ج

وأما التناقض او التضاد الذى يبدو فى ظاهر الامر[227] فى بعض مواضع من الكتب النبوية كلها، فهو بحسب السبب الثالث والرابع؛ ونحو هذا المعنى كان مساق هذه المقدمة كلها وقد علمت كثرة قولهم عليهم السلام.[228] ان كتابا يقول كذا وآخر يقول كذا[229]. ويثبتون ظهور التناقض ثم يبينون[230] ان الامر ناقص شريطة او مختلف الموضوع مثل قولهم: سليمان لا يكفى أن أقوالك تناقض اقوال ابيك بل أنها تناقض بعضها بعضا الخ[231]. وهذا كثير فى كلام الحكماء عليهم السلام[232]، لكن اكثر ما يعنون باقاويل نبوية متعلقة باحكام او بآداب.

ونحن انما كان | غرضنا فى التنبيه على فصول[233] فيها تناقض (١١ - ب) م فى الظاهر فى آراء واعتقادات وسيبين من ذلك[234] طرف فى بعض فصول هذه المقالة لان هذا المعنى ايضا تناقضات التوراة[235]. واما هل يوجد فى كتب الانبياء تناقض بحسب السبب السابع، ففيه موضع نظر وبحث، وينبغى ان لا يجزف[236] فى ذلك.

واما الاختلاف الذى يوجد[237] فى كتب الفلاسفة المحققين منهم فهو بحسب السبب الخامس.

واما التناقض الذى يوجد فى اكثر كتب المؤلفين والشارحين غير من ذكرنا، فهو بحسب السبب السادس. وكذلك يوجد فى المدرشوت والهاجادوت تناقض عظيم بحسب هذا السبب، ولذلك يقولون لاصعوبة فى الهاجادا[238]. ويوجد فيها ايضا تناقض بحسب السبب السابع.

فاما[239] الذى يوجد فى هذه المقالة من الاختلاف، فهو بحسب السبب الخامس والسابع. فاعلم ذلك وتحققه وتذكره[240] جدا كى لا تتحيّر فى بعض فصولها.

---

(227) او التضاد ... الامر — : ج (228) عليهم السلام : ج، زّل : ت (229) : ا، كتوب احد اومر كك و احد اومر كك : ت ج (230) خى يبينوا : ج (231) : ا، شلمه لادايك شدبريك سوترين دبرى ابيك الا شهن سوترين زه حت زه : ت ج (232) الحكماء عليهم السلام : ا، الحكيم [+ زّل: ت، — ج] : ت ج (233) فصول : ا، فسوقيم : ت ج (234) ذلك : ت، — : ج (235) تناقضات التوراة : ا، سترى توره : ت ج (236) يجزف : ت، يجازف : ج (237) يوجد : ج — : ت. (238) لا صعوبة فى الهاجادا : ا، اين مقشين بهجده : ت ج (239) فاما : ت، و اما : ج (240) تذكره : ت، تدبره : ج ن

وبعد هذه المقدمات آخذ فى ذكر الأسماء التى[241] ينبغى التنبيه على حقيقة معناها المقصود فى كل موضع بحسبه فيكون ذلك مفتاحا لدخول مواضع غلقت دونها الأبواب فاذا فتحت تلك الابواب و دُخلت تلك المواضع سكنت فيها الأنفس واستلذت الأعين و استراحت الأجسام من تعبها ونصبها:

افتحوا الابواب ولْتَدْخُل الامةُ الصدّيقة الحافظة للحق[242]

فصل ا [I]

صورة و مثال:[243] قد ظن الناس ان الصورة[244] فى اللسانى العبرانى يدل على شكل الشئ وتخطيطه فودّى ذلك الى التجسيم المحض لقوله لنصنع الانسان على صورتنا كمثالنا[245] وظنوا ان الله على صورة انسان اعنى شكله وتخطيطه فلزمهم التجسيم المحض فاعتقدوه ورأوا أنهم إن فارقوا هذا الإعتقاد كذبوا النص بل يعدّمون الالاه، ان لم يكن جسما ذا وجه و يد مثلهم فى الشكل و التخطيط، لكنه اكبر وابهى بزعمهم، ومادته ايضا ليست بدم ولحم، هذه[246] غاية مارأوا أنه يكون تنزيها[247] فى حق الله. اما ما ينبغى ان يقال فى[248] نفى الجسمانية واثبات الوحدانية الحقيقية التى لاحقيقة لها الا بدفع[249] الجسمانية فستعرف برهان[250] ذلك كله من هذه المقالة، وانما التنبيه هنا فى هذا الفصل على تبيين معنى الصورة و المثال[251].

فاقول ان الصورة المشهورة عند الجمهور التى هى شكل الشئ وتخطيطه اسمها الخصيص بها فى اللسان العبرانى صفة[252] قال: حسن الهيئة | جميل المنظر[253]، ما هى هيئته[254]، هيئة ابناء الملوك[255]. وقيل (١٢ - ب) م

(241) الاسماء التى: ت، اسماء اللذى: ج (242): ع [اشعيا ٢٦/٢]، فتحو شعريم و يبوا غوى صديق شومر امونيم: ت ج (243) صورة و مثال: ا، صلم و دموت: ت ج (244) الصورة: ا، الصلم: ت ج (245): ع [التكوين ١/٢٦]، نعسه ادم بصلمنو كل دموتينو: ت ج (246) هذه: ج، هذا: ت (247) يكون تنزيها: ت، تنزيه: ج (248) فى: ت، فى حق: ج (249) بدفع: ت، برفع: ج ن (250) براهين: ج (251) الصورة و المثال: ا، صلم و دموت: ت ج (252) توار: ت ج (253): ع [التكوين ٣٩/٦]، يفه تار ويفه مراه: ت ج (254): ع [الملوك الاول ٢٨/١٤]، مهتارو: ت ج (255): ع [القضاة ٨/١٨]،

فى الصورة الصناعية و يسوّيه بالمِنْحَت و يرسُمُه بالبِرْكار[256]. وهذه اسميّة لم توقع على الالاه تعالى قط وحاشا وكلا.

اما [ال]صلم (الصورة[257]) فهو يقع على الصورة الطبيعية اعنى على المعنى الذى به تجوهر الشئ وصار ما هو وهو حقيقته من حيث هو ذلك الموجود الذى ذلك المعنى فى الانسان هو الذى عنه يكون الإدراك الانسانى ومن أجل هذا الإدراك العقلى قيل فيه: على صورة الله خلقه[258]، ولذلك قيل[259]: تحتقر خيالهم[260] لان الاحتقار[261] لا حق للنفس التى هى الصورة النوعية لا لأشكال الاعضاء وتخطيطها. وكذلك اقول إن العله فى تسمية الأصنام | صُوَراً[262] كون المطلوب منها معناها المظنون[263] به[264] (١٩٣ - ١ ج) لا شكلها و تخطيطها. وكذلك اقول فى مثال بَواسيركم[265] لأن كان المراد منها معنى دفع اذية البواسير[266] لا شكل البواسير[266] فان لم يكن بد من ان يكون صور بواسيركم[267] و صور[268] من اجل الشكل و التخطيط فيكون الصورة[269] اسماً مشتركا او مشككا[270] يقال على الصورة النوعية وعلى الصورة الصناعية وما ماثلها[271] من أشكال الأجسام الطبيعية وتخاطيطها ويكون المراد به فى قوله نخلق آدم على صورتنا[272] الصورة النوعية الذى هو الادراك العقلى لا الشكل و التخطيط. فقد بينا لك الفرق بين الصورة و الهيئة[273] و بينا معنى الصورة[274]. (١٢ - ١) م

---

(256): ع [اشعيا ٤٤/١٣]، يتارهو بشرد و بمحوجه يتارهو: ت ج (257) الصورة: ا، صلم: ت ج (258): ع [التكوين ١/٢٧]، بصلم الهيم برا اتو: ت ج (259) قال: ج (260): ع [المزمور ٧٢/٢٠] صلمم تبزه: ت ج (261) الاحتقار: ا، البزيون: ت ج (262) صورا: ا، صلميم: ت ج (263) المظنون: ت ج، المضنون: ن (264) به: ت، بها: ج ن (265): ع [الملوك الاول: ٦/٥]، صلمى طحوريكم: ت ج (266) البواسير: ا، الطحوريم: ت ج (267) صور بوا سيركم: ا، صلمى طحوريكم: ت ج (268) صور: ا، صلميم: ت ج (269) الصورة: ا، صلم: ت ج (270) اسما مشتركا اومشككا: ج، اسم مشترك اومشكك: ت (271) ماثلها: ت، شاكلها: ج (272) نخلق ادم على صورتنا: ا، نعسه ادم بصلمينو: ت ج (273) الصورة و الهيئة: ا، صلم و توار: ت ج (274) الصورة: ا، صلم: ت ج

اما المثال[275] فهو اسم من مثل[276] وهو ايضا شبه فى المعنى لأن قوله :

(١٣ - ١) م شابهت فوق البرية[277] ؛ ليس انه | شابه اجنحتها و ريشها ، بل شـابه حزنه حزنها ؛ وكذلك كل شجرة فى جنة الله لم يماثلها فى بهجته[278] شبه فى معنى[279] الحسن: لهم حُمة مثل حُمَة الحيّة ،[280] مثله كالاسد الذى يقرم الى الفريسة[281] ، كلها شبه فى المعنى لا فى الشكل والتخطيط وكذلك قيل: شبه العرش شبه عرش[282] شبه فى معنى الرفعة والجلالة لا فى تربيعه وغلظه وطول رجليه كما يظن المساكين؛ وكذلك شبه الحيوانات[283] ، فلما خص الانسان بمعنى فيه غريب جدا، ما ليس فى شئ من الموجودات من لدن فلك القمر، وهو الادراك العقلى الذى لا تتصرف فيه حاسة ولا جارحة ولا جانحة ، شُبِّه بادراك الالاه الذى ليس هو بآلة؛ وان كان لاشبه فى الحقيقة[284] ، لكن على بادى الرأى . وقيل فى الانسان من اجل هذا المعنى، اعنى من اجل العقل الالاهى المتصل به انه على صورة الله وشاكلته[285] لاان الله تعالى جسم[286] فيكون ذا شكل.

فصل ب [٢]

اعترضنى رجل علومى(*) منذ سنين اعتراضا غريبا ينبغى تأمل الاعتراض وجوابنا فى فكّه. وقبل ان اذكر الاعتراض وفكه اقول إنه قد علم كل عبرانى ان اسم الله[287] مشترك للالاه و الملائكة والحكام مدبرى المدن.

(١٣ - ب) م وقد بيّن آنقولوس المتهود[288] عليه السلام و الصحيح ما | بيّنه ان قوله: وكنتم كآلهة تعرفون الخير و الشر[289] يراد به المعنى الاخير قال وتكونون

(275) المثال : ا ، دموت: ت جـ (276) مثل: ا ، دمه: ت جـ . ((277)): ع [المزمور ١٠١/٧]، دميتى لقات مدبر : ت جـ (278) : ع [حزقيال ٣١/٨] ،كل عص بجن الميم لا دمه اليو بيفيو: ت جـ (279) : معنى : ت ، المعنى : جـ (280) ع [المزمور ٥٧ / ٥] ، حمت كد موت [لموكد بوت : جـ] حمت نحش: ت جـ ((281)) : ع [المزمور ١٦ /١٢] ، دميونو كاريه يكسوف لطروف: ت جـ (282): ع [حزقيال ١ /٢٧]: ا ، دموت هكسا دموت كسا : ت جـ (283) [حزقيال ١ /١٣] ، دموت هحيوت: ت جـ (284) فى الحقيقة: ت، بالحقيقة: جـ (285) على صورة الله و شاكلته: ا ، بصلم الميم و بد موتو: ت جـ (286) تعالى جسم : ت ، جسم تعالى : جـ (287) الله : ا ، الميم : ت جـ (288) المتهود : ا ، هجر: ت جـ (289) : ع [التكوين ٣/٥] ، هيتم كالميم يودعى طوب و رع : ت جـ كتاربنى هملك . ت جـ (*) مثقف : learned

كملوك[290] ، وبعد توطئة اشتراك هذا الاسم، ناخذ فى ذكر الاعتراض.

قال المعترض يبدو من ظاهر النص أن القصد الاول بالانسان أن يكون كسائر الحيوان لاعقل له ولا فكرة ولا يفرق بين الخير والشر؛ فلما عصى اوجبت له معصيته هذا الكمال العظيم الخصيص بالانسان، وهو ان يكون له هذا التمييز الموجود فينا الذى هو اشرف المعانى الموجودة لنا ، وبه نتجوهر، فهذا هو العجب ان يكون عقابه على معصيته اعطاؤه كمالا لم يكن له ، وهو العقل؛ وما هذا الاكقول من قال إن شخصا من الناس عصى وافرط فى الظلم فمُسِخ وجعل كوكبا[291] فى السماء. هذا كان غرض الاعتراض ومعانيه وان لم يكن بهذا النص واسمع اغراض[292] جوابنا.

نحن[293] قلنا يا ايها الناظر باوائل خواطره و سوانحه، ومن ظن انه يفهم كتابا هو هداية الاولين والآخرين بمروره عليه فى : بعض اوقات الفراغ من الشرب والنكاح كروره على تاريخ من التواريخ او شعر من الاشعار. تثبتْ وتاملْ، فليس الامر كما ظننته باولْ خاطر بل كما يبين عند التامل لهذا الكلام ، وذلك ان العقل الذى افاضه الله على الانسان وهو كماله الاخير هوالذى حصل لآدم قبل معصيته وبه قيل فيه انه فى صورة الله وعلى شاكلته[294] ، من اجله كان مخاطَبا ووُصىَ[295] كما قال || (١٤ - ١) م امر الرب الاله ، الخ.[296]

ولا تكون[297] الوصية للبهائم ولا لمن لاعقل له ، وبالعقل يفرق بين الحق والباطل. وهذا كان موجودا فيه على كماله وتمامه؛ اما القبيح والحسن فهو فى المشهورات لا فى المعقولات لانه لا يقال السماء كريّة حسن والارض بسيطة قبيح ، بل يقال حق وباطل وكذلك فى لساننا يقال

(290) ا ، وتهون كربربيا : (كربوبين : جـ) ت جـ (291) كوكبا : ت ن ، كوكب : جـ
(292) اغراض : ت ن، اغراق: جـ (293) نحن ـ : جـ (294) : ا ، بصلم الميم و بدموتو: ت جـ (295) وصى: ت ن ، يوصى: جـ (296): ع [التكوين ٢/١٦]، ويصا الله الميم كو: جـ (297) ولا تكون : ت ن ، ولم تكن: جـ

عن الحق والباطل صدق وكذب[298] وعن حسن وقبيح طيب وخبيث[299] فبالعقل يعرف الانسان الصدق من الكذب[300] وهذا يكون فى الامور المعقولة كلها، فلما كان على اكمل حالاته واتمها، وهو مع فطرته ومعقولاته التى قيل فيه من اجلها: نقصته عن الله قليلاً[301] لم تكن له قوة تشتغل بالمشهورات بوجه ولا يدركها حتى ولو ابين المشهورات بالقبح، وهو كشف العورة، لم يكن ذلك قبيحا عنده ولا ادرك قبحه. فلما عصى ومال نحو شهواته الخيالية ولذات حواسه الجسمانية كما قال. ان الشجرة طيبة للأكل وشهية للعيون[302]، عوقب بان سُلب ذلك الادراك العقلى،

١٩٣ - ب) ج ولذلك عصى الامر الذى من اجل عقله وُصّى به، وحصل له ادراك | المشهورات وغرق فى الاستقباح والاستحسان فحينئذ علم قدر مافاته وما تعرّى[303] عنه وفى اى حالة صار. ولذلك قيل: وتصيران كآلهة عارفى الخير والشر[304] ولم يقل عارفى الحق والباطل اومدركى الباطل والحق[305] وليس فى الضرورى الحسن والقبيح[306] بتة بل الباطل والحق[307]. وتامل قوله: فانفتحت اعينهما فعلما انهما عريانان[308]، لم يقل: انفتحت اعين

١٤ - ب) م اثنيهما | ورأوا[309] لان الذى رأى قبلُ هوالذى رأى بعدُ، لم تكن ثم غشاوة على البصر انجلت، بل صارت له حالة اخرى يستقبح بها مالم يكن يستقبحه من قبل.

واعلم أن هذه الكلمة اعنى الفقح[310] لا تقع[311] بوجه الاعلى معنى كشف بصيرة لارؤية حاسة حدثت: وكشف الله عن عينيها[312] حينئذ تتفقح

---

(298) صدق وكذب: ا ، امت و شقر: ت ج (299) طيب و خبيث: ا ، طوب و رع: ت ج (300) الصدق من الكذب: ا ، الامت من الشقر: ت ج (301): ع [المزمور ٨/٦]: ا ، وتحسر هو معط مالهيم: ت ج (302): ع [التكوين ٣/٦]، كى طوب ععص لما كل وكى تاوه هوا لعينيم: ت ج (303) تعرى: ت ، تعدى: ج (304): ع [التكوين ٣/٥]، هيتم كالهيم يودعى طوب و رع: ت ج (305): ا ، يودعى شقر وامت اومشيجى شقر و امت: ت ج (306) الحسن و القبيح ا: ا ، طوب و رع: ت ج (307): الباطل والحق: ا ، شقر وامت: ت ج (308) ع [التكوين ٣/٧]، وتفقحنه عينى شنيهم و يدعوكى عروميم هم: ت ج (309): ا ، و تفقحنه عينى شنيهم و يراو: ت ج (310) الفقح: ا ، فقح: ت ج (311) لاتقع: ت ، لم تقع: ج (312): ع [التكوين ١١/١٩]، ويفقح الهيم ات عينيه: ت ج

عيون العمى[313] يفتح اذنيه ولا يسمع[314] مثل قوله : لهم عيون ليروا ولم يروا[315] واما قوله عن ادم : تشوّه وجهه ثم تطرُدُه[316] ، فان تاويله وشرحه لما غيرّ اتجاهه ، طُرد لان الوجه[317] اسم مشتق[318] من واجه[319] لان الانسان بوجهه يقصد للشئ الذى يريد قصده. فيقول لما غيرّ اتجاهه وقصد نحو الشئ الذى كان الامر تقدم اليه بان لا يقصده طرد من جنة عدن[320] وذلك هوالعقاب النظير للمعصية كيلا بكيل[321] لانه بوّح فى الاكل من الاطياب والالتذاذ براحة وطمأنية؛ فلما شره وتبع لذّاته وخيالاته كما قلنا ، واكل ما نهى عن اكله منع من الجميع ولزمه اكل اخسّ المآكل التى لم تكن له قبلُ بغذاء بعدالتعب والنصب كما قال: وشوكا وحكا تنبت لك الخ. يعرف وجهك الخ[322] وبيّن وقال : فاخرجه الرب الاله من جنة عدن ليحرث الارض[323] وساواه[324] بالبهائم فى اغذيته[325] واكثر حالاته كما قال: وتا كل عشب الصحراء[326]، وقال مبيّنا لهذه القصة: كان الانسان فى كرامة فلم يفهم فماثل البهائم، وتشبه بها[327] فسبحان ذى المشية التى لا تدرك غايتها وحكمتها.

فصل ج [٣] (١٥ - ١) م

يظن أن معنى الشكل والهيئة[328] فى اللغة العبرانية واحد وليس كذلك ؛ وذلك ان تَبْنِيت (هيئة) هو[329] اسم مشتق من بنى[330] ومعناه بنية الشئ

(313) : ع [اشميا ٣٥/٥] ، از تفقحنه عينى عوريم : ت ج (314) : ع [اشميا ٤٢/٢٠] ، فقوح ازنيم ولايشمع : ت ج. (315) : ع [حزقيال ١٢/٢] اشرعينيهم لهم لراوت ولاراو : ت ج (316) : ع [ايوب ١٤/٢٠] ، مشنه فنيو وتشلحهو: ت ج (317) الوجه: ا ، فنيم : ت ج (318) مشتق: ت ، مشترك : ج (319) واجه : ا ، فنه : ت ج (320) جنة عدن: ا ، جن عدن : ت ج (321) كيلا بكيل: ا ، مده كنجد مده : ت ج (322): ع [التكوين ٣/١٩، ١٨] ، وقوص ودردر تصميح لك كو بزعت افك و (افيك تاكل كم : ج) كو : ت ج (323) : ع [التكوين ٣/٢٣] ، ويشلحهو الله الهيم بجن عدن لعبد ات هادمه جو : ت ج (324) ساواه : ج ، سواه : ت (325) اغذيته : ت ، اغذياته : ج (326) : ع [التكوين ٤/١٢] ، واكلت ات عشب هسده : ت ج (327) : ع [المزمور ٤٨/١٣] ادم بيقر بل يلين نمشل كبهموت ندمو : ت ج (328) الشكل والهيئة : ا ، تمونه وتبنيت : ت ج (329) هو— : ج (330) بنى : ا ، بنه : ت ج

وهيئته اعنى شكله مثل التربيع والتدوير والتثليث وغيرها من الاشكال قال: شكل المسكن وشكل جميع آنيته[331] وقال على المثال الذى انت مُراه فى الجبل[332]، شكل طائر[333]، شكل يدٍ[334]، شكل الرواق[335]، كل هذا شكل، ولذلك[336] لم توقع العبرانية هذه الالفاظ فى اوصاف تتعلق بالالاه بوجه.

اما تِمُونَه (الشكل) فانه اسم يقال[337] على ثلاثة معان بتشكيك وذلك أنه يقال على صورة الشئ المدركة بالحواس خارج الذهن اعنى شكله وتخطيطه وهو قوله: وعملتم تمثالا منحوتا الخ[338] انكم لم تروا صورة[339]. ويقال على الصورة الخيالية الموجودة فى الخيال من[340] الشخص بعد غيبته عن الحواس وهو قوله: فى خطرات رؤى الليل الخ.[341] واخر القول: ثم وقف ولم اعرف مرآه كانه خيال تجاه عينى[342]، يعنى خيالا بحذاء عينى فى النوم ويقال على المعنى الحقيقى المدرك بالعقل وبحسب هذا المعنى الثالث يقال فيه تعالى صورة[343]؛ قال: وصورة الرب يُعاينُ[344] معناه وشرحه: وحقيقة الله يدرك.

فصل د [٤] (١٥ - ب) م

اعلم أن رأى، ونظر وحزى[345]، ثلاثة هذه الالفاظ تقع على رؤية العين واستعيرت ثلاثتها لادراك العقل؛ اما ذلك فى رأى[346] فمشهور عند الجمهور قال: ونظر فاذا بئرٌ فى الصحراء[347] وهذا رؤية عين وقال:

(331): ع [الخروج ٢٥/٩]، ات تبنيت همشكن و ات تبنيت كل كليو: ت ج (332): ع [الخروج ٢٥/٤٠]، كتبنيتم اشراته مراه بهر: ت ج (333): ع [التثنيه ٤/١٧]، تبنيت كل صفيركو: ت ج (334): ع [حزقيال ٨/٣]، تبنيت: ت ج (335): ع [الايام الاول ٢٨/١١] هاولم: ت ج (336) لذلك: ت، لهذا: ج (337) يقال: ت، يقع: ج (338): ع [التثنية ٤/٢٥]، عسيتم فسل تمونت كل كو: ت ج (339): ع [الثنية ٤/١٥]، كى لا رئيتم كل تمونه: ت ج (340) من: ت، فى: ج (341): ع [ايوب ٤/١٣]، بشعفيم محزيونوت ليله بنفل كو: ت ج (342): ع [ايوب ٤/١٤]، يعمد ولا اكير مراهو تمونه لنجد عينى: ت ج (343) صورة: ا، تمونه: ت ج (344): ع [التثنية ١٢/٨]، و تمونت الله يبيط: ت ج (345) رأى و نظر و حزى: ا، راه و هبيط و حزه: ت ج (346) راى: ا، راه: ت ج (347): ع [التكوين ٢٩/٢]، و يرى وهنه بار بسده: ت ج.

وقلبي رأى كثيراً من الحكمة والعلم[348] وهذا ادراك عقلي لارؤية عين[349]، وبحسب هذه الاستعارة هو كل لفظ الرؤية [350] جاء في الله تعالى مثل قوله رأيت الرب[351] يُرى له الرب[352] ورأى الله ذلك أنه حسن[353] . ارني مجدك[354] ، فرأوا اله اسرائيل [355]؛ كل ذلك ادراك عقلي لا روءية عين بوجه؛ اذ لاتدرك الأعين الاجسا[356] وفي جهة [357] وبعض أعراضه ايضا اعني ألوان الجسم وشكله ونحوها وكذلك هو تعالى لايدرك بآلة كما سيبين.

وكذلك (نظر) هبيط يقع[358] على الالتفات بالعين للشئ: لا تلتفت الى ورائك[359] ، فالتفتت امرأته الى ورائها[360] ، وينظر الى الارض[361]؛ واستعير الى التفات الذهن وإقباله على تأمل الشئ حتى يدركه وهو قوله: لم يرإثما في يعقوب[362]؛ لان الإثم[363] لا يُرى بالعين وكذلك قوله: وينظرون الى موسى [364] قالوا الحكماء [365] عليهم السلام[366] ان فيه ايضا هذا المعنى، وانه إخبار عن كونهم يتعقبون [367] أفعاله وأقواله ويتاملونها [368] ومن هذا المعنى قوله: | انظر إلى السماء[369] ، لأن ذلك كان في روى النبوة [370]. (١٩٤ - ١) ج
وعلى هذه الاستعارة هو كل لفظة النظر[371] جاءت | في الله تعالى : (١٦ - ١) م

---

(348) : ع [الجامعة ١٦/١] ، ولبى راه هربه حكمه ودعت : ت ج. (349) لا رؤية عين : ج ، — : ت (350) لفظ الرؤية: ا، لشون رايه : ت ج (351): ع [الملوك الثالث ١٩/٢٢] ، رأيتى ات الله : ت ج (352) : ع [التكوين ١/١٨] ، ويرا اليو الله : ت ج (353): ع [التكوين ١٠/١] ، ويرا الله كى طوب : ت ج (354): ع [الخروج ١٨/٢٣] ، هرانى نا ات كبوديك : ت ج (355): ع [الخروج ١٠/٢٤] ، ويراوات الهى يسرال: ت ج (356) الاجسا : ت ، الاجسام : ج (357) جهة : ت ج ، جهته: ن (358) يقع : ت ، يقال : ج (359): ع [التكوين ١٧/١٩] ، ال تبط احريك : ت ج (360) ع [التكوين ٢٦/١٩] ، وتبط اشتو ماحريو: ت ج (361) ع [اشعيا ٣٠/٥] ، ونبط لا رص : ت ج (362): ع [العدد ٢١/٢٣] ، لاهبيط اون بيعقب : ت ج (363) : الاثم: ا، الاون: ت ج (364) : ع [الخروج ٨/٣٣]، وهبيطو احرى مشه: ت ج (365) الحكماء: ا ، الحكيم: ت ج (366) عليهم السلام : ج ، ز"ل: ت (367) يتعقبون: ت ، يعقبون : ج (368) انظر تنحوما كى تشا؛ شموت ربه، ف، ٥١، قدوشين ٣٢ ب (369): ع [التكوين ٥/١٥]، هبط نا هشميمه: ت ج (370) في رؤى النبوة: ا ، بمراه هنبواه: ت ج (371) لفظة النظر : ا ، لشون هبطه:

ان ينظر الى الله[372] وصورة الرب يُعاين[373] واست تطيق النظر الى الإصر[374].

وكذلك حزى[375] يقع على رؤية العين: ولتنظر عيوننا الى صهيون[376] واستعير لإدراك القلب: التى رآها على يهوذا و اورشليم[377]، كان كلام الرب الى ابراهيم فى الرؤيا[378]؛ وعلى هذه الاستعارة قيل[379]: فرأوا الله، [380] فاعلم ذلك.

فصل ه [٥]

لما اخذ رئيس الفلاسفة فى البحث و الاستدلال عن امور غامضة جدا قال معتذرا كلاما معناه: انه لا ينبغى للناظر فى كتبه[381] ان ينسبه فيما يبحث عنه لقحة او تجاسر[382] وتهجُّم للكلام[383] فى ما لاعلم له به، بل ينبغى ان ينسبه للحرص و الاجتهاد فى ايجاد وتحصيل اعتقادات صحيحة حسب مقدرة الإنسان؛ وكذلك نقول نحن إنه ينبغى للانسان ان لا يتهجم لهذا الامر العظيم الجليل من اول وهلة دون ان يروّض نفسه فى العلوم و المعارف ويهذب اخلاقه حق التهذيب ويقتل شهواته وتشوقاته[386] الخيالية. فاذا حصل مقدمات حقيقية يقينية وعلمها وعلم قوانين القياس و الاستدلال وعلم وجوه التحفظ من اغاليط الذهن، حينئذ يقدم للبحث فى هذا المعنى ولا يقطع باول رأى يقع له ولا يمدّ أفكاره أولا ويسلطها نحو إدراك الإلاه بل يستحيى ويكفّ ويقف[385] حتى يستنهض اولا اولا؛ وعن هذا المعنى قيل | (١٦ - ب) م فستر موسى وجهه اذ يخاف ان ينظر الى الله[386] مضافا[387] الى ما يدل عليه الظاهر من خوفه من نظر النور المتجلى لا أن الإلاه تدركه

ت ج (372): ع [الخروج ٦/٢]، لهبيط ال الهيم: ت ج (373): ع [العدد ٨/١٢]، وتمونه الله يبيط: ت ج (374): ع [حبقوق ١٣/١]، وهبط ال عمل لا توكل: ت ج (375) حزى: ا، حزه: ت ج (376): ع [ميخا ١١/٤]، وتحز بصهيون (وتعز نصبون: ج) عينينو: ت ج (377): ع [اشعيا ١]/١، اشر حزه عل يهوده و يروشلم: ت ج (378): ع [التكوين] ١/١٥]، هيه دبر الله ال ابرم بمحزه: ت ج (379) قيل: ت، قالوا: ج. (380): ع [الخروج ١١/٢٤]، يحزوات ها لهيم: ت ج (381) كتبه: ت ج، كتابه: ن (382) تجاسر: ت ج، لتجاسر: ن (383) فى الكلام: ج (384) تشوقاته: ت، تشويقاته: ج (385) ويقف - : ج (386): ع [الخروج ٦/٣] ويستر مشه فنيوكى يرا مهبيط ال هالهيم: ت ج (387) مضاف: ج

الأعين ، تعالى عن كل نقص علوا كبيرا ، وحمد له . عليه السلام ذلك وافاض عليه تعالى من جوده وخيره ما اوجب له ان قيل فيه اخيرا: صُورة الرب يعاين[388] وذكروا الحكمَاء[389] ، عليهم السلام[390] ، ان ذلك جزاء لكونه ساترا وجهه اولا لئلا ينظر الى الرب[391].

اما مختاري بنى اسرائيل[392] فانهم تهجموا ومدّوا افكارهم وادركوا؛ لكن ادراكا ليس بكامل ، ولذلك قال عنهم : فرأوا اله اسرائيل وتحت رجليه الخ[393] ؛ ولم يقل: فَرأوا اله اسرائيل[394] فقط ؛ اذ معرض القول انما هو فى الانتقاد عليهم رؤيتهم لا فى وصف كيف رأوا ، فاذن انما[395] انتقد عليهم صورة ادراكهم التى ضمنها من الجسمانية ما ضمن ، اوجب ذلك تهجمهم قبل كمالهم واستحقوا الهلاك[396] وشفع فيهم عليه السلام فأمهلوا الى ان احترقوا فى تبعره واحترق ناداب[397] وابيهوا فى خيمة الاجتماع[398] على ماجاء به النقل الصيح[399] واذا كان هذا فى حق اولئك فناهيك فى حقنا نحن الأدوان، ومَن دوننا انه ينبغى له ان يقصد[400] ويشتغل بتكميل التوطئات وتحصيل المقدمات المطهرة للادراك من نجاسته التى هى[401] الغلطات وحينئذ يتقدم لحظ (*) الحضرة القدوسيه[402] الالهية: ويتقدس ايضاً الكهنة الذين يتقدمون الى الرب كيلا يبطش بهم الرب[403]

وقد امر سليمان[404] بالتحفظ العظيم عندما يروم الانسان الوصول لهذه الدرجة وقال | ممثّلا ومحذّرا : احترز لقدمك ان اقبلت الى (١٧أ-١) م

(388): ع [العدد ١/٨] ، وتمونت الله يبيط: ت جـ (389) الحكماء: ا ، الحكيم: ت جـ (390) عليهم السلام : جـ ، زّل : ت (391) : ا ، هستير فنيو اولا لهبيط ال ها لهيم : ت جـ (392): ع [الخروج ١١/٢٤]، اصيلى بنى يسرال: ت جـ (393): ع [الخروج ١٠/٢٤]، ويراوات الهى يسرال وتحت رجليو وكو: ت جـ (394) : ع [الخروج ١٠/٢٤ ، نفس العبارة السابقة] ، (395) كيف رأوا فاذن انما : ت ، ماراوا فاذا كيف انما : جـ (396) الهلاك : ا ، البليه : ن ، الكليه: ت جـ (397) ناداب : ا ، ندب : ت جـ (398) : ا ، اهل موعد : ت جـ [انظر الخروج ٧/٣٣] (399) تنحوما بهملوتك ، ويقرا ربه : ٧٠/٨٠ (400) يقصد: ت ، يقصر : جـ (401) التى هى: ت ، الذى هو: جـ (402)، القدوسية: ت جـ القديسة : ن (403): ع [الخروج ٢٢/١٩]، وجم هكهنيم هنجشيم ال الله يتقدشو فن يفرص بهم الله : ت جـ (404) سليمان : ا ، شلمه : ت جـ [كل اسماء الأعلام اليهوديه مكتوبة بالعبرية ونحن كتبنا ها بالعربية ولا نريد ان نشير الى كتابة كل اسم علم بالعبريه] * كذا.

بيت الله [405]، وارجع الى تمام ماناشبنا بيانه واقول ان: مختاري بنى اسرائيل [406] مع ما اعتراهم وما لوا نحو الامور البدنية لاختلال الادراك ولذلك قال: فرأوا الله واكلوا وشربوا [407]. اما تمام القول وهو قوله: وتحت رجليه شبهُ صنعة من بلاط سَمّتَنْجُونيّ [408]، فسيبين فى بعض فصول هذه المقالة. والقصد كله الذى قصدناه هو ان كل رؤية، اوحزية او نظرة [409] جاءت فى هذا المعنى هى ادراك عقلى لارؤية عين، اذ ليس هو تعالى موجودا تدركه الأبصار؛ فان اراد احد المقصرين ان لا يصل لهذه الدرجة التى نروم به طلوعها وجعل هذه الألفاظ كلها التى جاءت فى هذا المعنى دالّة على ادراكات حسية لانوار مخلوقة اما ملائكة اوغيرها فلا ضير [410] فى ذلك.

فصل و [٦]

رجل وامرأة [411]: اسمان موضوعان اولا للرجل و الإمرأة ثم استعيرا لكل ذكر وانثى من سائر انواع الحَيوان قال: خذ من جميع البهائم الطاهرة سبعة سبعة رَجلا وزوجة [412] كأنه قال ذكرا وانثى [413] ثم استعير
(١٧ - ب) م اسم امرأة [414] لكل قصة مهيئة معدّة لمقارنة | قصة اخرى قال: خمس شُقق تكون ملفوقة [415] امرأة باختها [416] فقد تبين لك ان الأخت والاخ [417] ايضا يقال باشتراك من جهة الاستعارة مثل: رجل وامرأة. [418]

---

(405): ع [الجامعة ٤/ ١٧] ، اشمر رجلك ال بيت ها لهيم: ت ج (406):ع [الخروج ٢٤/ ١١] اصيل بنى يسرال : ت ج (407) : ع [الخروج ٢٤/ ١١] ، ويحزوات هالهيم ويا كلو و يشتو: ت ج (408) : ع [الخروج ٢٤/ ١٠] ، وتحت رجلى كمعسه كوفسيين : ج ، وتحت رجليو كمعسه لبنت هسفير وكو: ت (409) رؤية أوحزية ، او نظرة : ا ، رايه اوحزيه او هبطه : ت ج (410) ضير : ت ج ، ضر : ن (411) رجل و امرأة : ا ، ايش واشه : ت ج(412) : ع [التكوين ٧/ ٢]، مكل هبهمه هطهركه ينقا لك شبعه شبعه ايش واشتو : ت ج(413) ذكرا و انثى: ا ، زكر و نقبه: ت ج (414) امرأة : ا ، اشه: ت ج (415)· ع [الخروج ٢٦/ ٣]، حمش هيريعوت تهيينه حوروت: ت ج (416) امرأة باختها: ا، اشه ال اشتو: ت ج (417) الاخت والاخ ا ، احوت واح : ت ج (418) رجلوا مرأة ا ، ايش و اشه: ت ج

ولادة [419] : المعنى المفهوم من هذه الكلمة معلوم وهو الولادة ؛ فولدتا له بنين [420]. ثم استعير هذا اللفظ لايجاد الامور الطبيعية : من قبل أن وُلدت الجبال [421] ، واستعير ايضا لمعنى | انبات الارض ما تنبت تشبيها (١٩٤-ب) ج بالولادة : تنشئ وتنبت [422] . واستعير ايضا لحوادث الزمان كأنها امور ولدت : فانك لا تعلم ماذا يلد ذلك اليوم [423] ، واستعير ذلك ايضا لحوادث الافكار وما توجبه من الآراء والمذاهب كما قال : ولد الغرور [424].

ومنه قيل : يعاهدون بني الغرباء [425] يجتزأون [426] بآرائهم كما قال ، يونتن بن عوزيال ، عليه السلام ، فى شرح ذلك : ساروا على شرائع الامم [الاجنبية] [427] فعلى هذا المعنى ، من علّم شخصا [428] امراً ما وافاده رأيا فكأنه اولد ذلك الشخص من حيث هو ذو ذلك الرأى ؛ وبهذا المعنى تسمّوا تلاميذ الانبياء ابناء الانبياء [429] كما سنبين فى اشتراك اسمية « ابن » وبهذه الاستعارة قيل فى آدم : وعاش آدم مئة وثلاثين سنة وولد ولدا على مثاله كصورته [430] ، وقد تقدم لك معنى صورة آدم ومثاله [431] ما هى. فكل من تقدمه من الاولاد لم تحصل لهم الصورة الانسانية بالحقيقة التى هى : | صورة ادم ومثاله [432] المقول عنها فى صورة الله وفى مثاله [433] (١٨-أ) م

---

(419) ولادة : ا ، يولد : ت ج (420) : ع [التثنية ١٥/٢١] ، ويوللو لو بنيم : ت ج (421) : ع [المزمور ٢/٩٢] ، بطرم هريم يلدو : ت ج (422) : ع [اشعيا ١٠/٥٥] ، وهوليده وهصميحه : ت ج (423) : ع [الامثال ١/٢٧] ، كى لا تدع مه يولد يوم : ت ج (424) : ع [المزمور ١٥/٧] ، ويلد شقر : ت ج (425) : ع [اشعيا ٦/٢] ، وبيلدى نكريم يسفيقو : ت ج (426) يجتز أون : ت ج ، يجترون : ى ، يكتفون : ن (427) : ا ، وبنموسى عمميا ازلين : ت ج (428) شخصا : ت ، شخص : ج (429) : ا ، بنى هنبيايم : ت ج (430) : ع [التكوين ٣/٥] ، ادم شلشيم ومات شنه ويولد بدموتو بصلمو : ت ج (431) : ا ، صلم ادم ودموتو : ت ج (432) : ا ، صلم ادم ودموتو : ت ج (433) : ا ، بصلم الهيم وبدموتو : ت ج

اما شيث فلما علّمه وفهّمه فكمل الكمال الانسانى قيل فيه وولد على مثاله كصورته[434] وقد علمت ان كل من لم تحصل له هذه الصورة التى بيّنا معناها ، فانه ليس هوانسانا ، بل حيوانا على شكل الانسان وتخطيطه . لكن له قدرة على انواع الاذيات واحداث الشرور ما ليس لسائر الحيوان اذ الفكرة[435] والروية التى كانت له معدّة لحصول الكمال الذى لم يحصل يصرفها فى انواع الحيل الموجبة للشرور وتوليد الاذيات ؛ فكأنه شئ يشبه الانسان ، او يحاكيه ؛ وهكذا كانوا اولاد ادم المتقدمون لشيث وقالوا فى المدراش اثناء ثلاثين ومائة سنة ، عندما كان ادم منتهرا اولد نفوسا[436] يعنون شياطين[437] فلما رُضى[438] عنه اولد شبهه اعنى على مثاله كصورته وهو قوله: وعاش ادم مائة وثلاثين سنة وولد على مثاله كصورته[439]

فصل ح [٨]

مكان:[440] هذا الاسم اصل وضعه للمكان الخاص والعام ثم ان اللغة اتّسعت فيه وجعلته اسما لمرتبة الشخص ومنزلته اعنى لكماله فى امر ما حتى يقال: فلان فى مكان فلان[441] فى الامر الفلانى ، وقد علمت كثرة استعمال اهل اللغة ذلك فى قولهم يسدّ مكان آبائه وكان يسدّ مكان آبائه فى الحكمة
(١٨ – ب) م او التقوى[442] | وقولهم: ولا يزال الاختلاف قائما[443] يعنى فى مرتبتها وعلى

(434) : ا ، ويولد بدموتو كصلمو : ت ج (435) الفكرة : ت ، والفكرة: ج (436): ا ، [صيروبيم ١٨/٢، قارن: براشيت ربه، ٢٠، ٢٤] ، كل واتن ماه وشلشيم شهيه ادم بهن زوف هيهموليد روحوت: ت ج (437) : ا ، شديم : ت ، شهيم: ج (438) رضى: ت، رضى الله : ج (439) : ا ، ويحى ادم شلشيم ومات شنه ويولد بدموتو بصلمو : ت ج (440) : ا ، مقوم : ت ج (441) : ا ، فلن بمقوم فلونى : ت ج (442) : ا ، قوم ابوتيو وهيه مملا مقوم ابوتيو بحكمه : ت ، لاتقوم ابو تين نحكمه اويراه ج (443): ا ، وعدين محلوفت بمقومه عومد ت : ت ج

هذه الجهة من الاستعارة قيل: مبارك مجد الرب من مكانه[444] يعنى بحسب مرتبته و عظم حظه فى الوجود وكذلك كل ذكر مكان[445] جاء فى الله انما المراد به مرتبة وجوده تعالى التى لامثل لها ولاشبيه كما سيتبرهن.

واعلم ان كل اسم نبيّن لك اشتراكه فى هذه المقالة فليس الغرض منه التنبيه على ما نذكره فى ذلك الفصل فقط، بل نحن نفتح بابا و ننبهك على معانى ذلك الاسم المفيدة بحسب غرضنا، لا بحسب اغراض من يتكلم فى لغة اهل لسان ما، وانت تتامل كتب النبوة و غيرها من تآليف اهل العلم و تعتبر الاسماء المتصرفة فيها كلها و تحمل كل اسم مشترك على معنى من معانيه اللائق به بحسب ذلك القول، فهذا الكلام منا هو مفتاح هذه المقالة و غيرها. مثال ذلك ما بيّناه هنا من معنى مكان[446] فى قوله: مبارك مجد الرب من مكانه[447]، فانك تعلم ان هذا المعنى بعينه هو معنى مكان[448] فى قوله: هوذا عندى موضع[449]، مرتبة نظر و تطلُّع عقل، لا تطلُّع عين مضافا الى الموضع المشار اليه من الجبل الذى فيه وقع الانفراد و نيل الكمال.

فصل ط [٩]

كرسى:[450] اصل وضعه فى اللغة انه اسم الكرسى ولما كان | الكرسى (١٩-ب ا) م انما يجلس عليه اهل الجلالة والعظمة كالملوك وصار الكرسى شيئا ما موجودا يدل على عظمة من أُهّل له وجلالته وعظم شأنه، سُمّى المقدس كرسيا[451] لدلالته على عظمة من تجلّى فيه واحلّ[452] نوره ووقاره عليه[453] فقال: يا عرش المجد السنيّ منذ الاول الخ[454]،

(444): ع [حزقيال ١٢/٣]، بروك كبود الله ممقومو: ت ج (445): ا، مقوم: ت ج (446): ا، مقوم: ت ج (447): ع [حزقيال ١٢/٣]، برك كبود الله ممقومو: ت ج (448) ا، مقوم: ت ج (449): ع [الخروج ٢١/٣٣]، هنه مقوم اتى: ت ج (450) كرسى: ا، كسا: ت ج (451) المقدس كرسيا: ا، المقدش كسا: ت ج (452) احل: ت ج، اهل: ن (453) عليه: ت، فيه: ج (454): ع [ارميا ١٢/١٧]، كسا كبود مروم مراشون: ت ج

ومن اجل هذا المعنى سمّيت السماء كرســية [455] لدلالتها عند من يعرفها ويعتبرها على عظمة موجدها ومحركها ومدبر العالم السفلى بفيض جودها فقال: هكذا قال الرب السماء عرشى [456] يقول هى تدل على وجودى وعظمتى وقدرتى كدلالة الكرسى [457] على عظم [458] من [459] أهلّ له، هذا هوالذى ان يعتقده المحققون لاان ثم جسماً يرتفع الاله عليه، تعالى علوا كبيرا، انه سيتبرهن لك انه تعالى غير جسم؛ فكيف يكون له مكان او مقرّ على جسم وانما الامر ما [460] نبهنا عليه أن كل موضع شرّفه الله وخصّه بنوره وبهائه كالمقدس او السماء سمى كرســيا [461].

اما ما اتسعت فيه اللغة فى قوله: ان يده على عرش الرب [462]، فهو صفة عظمته وجلالته التى لاينبغى ان تتخيل شيئا خارجا [463] عن ذاته ولا (١٩٥ - ا) ج مخلوقا [464] من مخلوقاته | حتى يكون تعالى موجودا دون كرسى [465] وموجودا مع كرسى [465]، هذا كفر بلا شك؛ فقد صرح وقال: انت يارب ثابت الى الابد وعرشك الى جيل فجيل [466]، دل انه شئ غير مفارق له، فلذلك يراد بالكرسى [467] هنا وفى كل ما شابهه جلالته وعظمته التى ليست شيئا خـارجا [468] عن ذاته كما ســيبيّن [469] فى بعض فصول هذه المقالة.

(١٩ - ب) م

فصل ى [١٠]

قد تقدم لنا انا اذا ذكرنا فى هذه المقالة إسما من هذه الأســماء المشتركة، فإنّا ليس غرضنا أن نذكر كل معنى يقال عليه ذلك الاسم، لأن ليست هذه المقالة، فى اللغة، بل بذكر من تلك المعانى ما نحن محتاجون اليه

---

(455): ا، كسا: ت ج (456): ع [اشعيا ١/٦٦]، كه امرالله هشميم كساى وكو: ت ج (457) الكسا: ت ج (458) مظم: ت ج، مظمة: ن، مظيم: ى (459) من: ت ج ن، - : ى (460) ما: ت، على ما: ج (461): ا، كسا: ت ج (462): ع [الخروج ١٦/١٧]، كى يد على كس ابى: ت ج (463) يتخيل شئ خارج: ج (464) مخلوقا: ت، مخلوق: ج (465): ا، كسا: ت ج (466): ع [مراثى ارميا ١٩/٥]، اته الله لعولم تشب كساك لدور دور: ت ج (467): ا، بكسا: ت ج (468) شيئا خارجا: ت، شئ خارج: ج (469) سيبين: ت، بين: ج

فى غرضنا لا غير. فمن ذلك نزل و صعد ، النزول والصعود[470] إسمان موضوعان فى اللغة العبرانية للهبوط والطلوع ؛ فاذا انتقل الجسم من موضع ما الى موضع أسفل منه قيل نزل[471] واذا انتقل من موضع ما الى موضع اعلى من ذلك[472] الموضع قيل صعد[473] ثم استعيرا هذان الأسمان للجلالة والعظمة حتى اذا انحطّت منزلة الشخص قيل نزل[474] واذا عات منزلته فى الجلالة قيل صعد[475] قال تعالى: يستعلى عليك الغريب الذى فيما بينكم متصاعدا وانت تنحط متنازلاً[476] ، وقال : يجعلك الرب الهك فوق جميع امم الارض[477] ، وقال: وعظّم الرب سليمان جدا[478] وقد علمت كثرة استعمالهم: يرفعون فى التقديس ولا يخفضون[479] . وعلى هذه الجهة ايضا يستعمل فى انحطاط النظر وكون الانسان يتجه بفكره نحو امر خسيس جدا ، يقال انه منحطّ[480] . وكذلك اتّجه بفكره نحو امر عال جليل يقال: مرتفع[481] .

ولما كنا معشر الآدميين فى اسفل السافلين بالموضع وبمرتبة الوجود بالاضافة للمحيط وكان هو فى | اعلى عليّين على حقيقة وجود وجلالة (٢٠-١) م وعظمة ، لاعلو مكان؛ وشاء تعالى[482] ايصال علم منه وافاضة وحى على بعضنا فعبر بنزول الوحى على النبى او بحلول سكينة فى موضع بالنزول[483] . وعبر بارتفاع تلك حالة النبوة عن الشخص اوازالة السكينة من الموضع بالرفع[484]. فكل نزلة ورفعة[485] تجدها منسوبة للبارى تعالى ؛ انما المراد بها هذا المعنى .

---

(470) ا، يرد وعله اليريده والعليه : ت ج (471) : ا ، يرد : ت ج (472) : ا ، عله : ت ج (473) من ذلك: ت ج ، منه: ن (474): ا، يرد : ت ج (475) : ا، عله: ت ج (176) : ع [التثنية ٤٣/٢٨] ، هجر اشر بقربك يعله عليك معله واته تردلطه : ت ج (477): ع [التثنية ١/٢٨]، ونتنك الله الهيك عليون عل كل جويي هارص: ت ج (478) : ع [الاخبار الاول ٢٥/٢٩] ، ويجدل الله ات شلمه لمعله: ت ج (479) : ا ، معلون بقدس ولا موريدين : ت ج [لمثل شقليم : ف ، و ، م ، د] (480) : ا ، يرد : ت ج (481) : ا ، عله: ت ج (482) شاء الله تعالى بماشاء: ت ، شاء الله تعالى: ج، ويشاء الله تعالى بماشاء : ن (483) بنزول : ا ، بيريده : ت ج (484) برفع : ا ، بعليه : ت ج (485) نزلة ورفعة : ا ، يريده وعليه : ت ج

وكذلك اذا نزلت آفة بأمة او بإقليم بحسب مشيئته القديمة التى تصدر الكتب النبوة قبل وصف تلك التازلة بان اولئك افتقد الله اعمالهم ثم بعد ذلك انزل بهم العقاب، فانه يكنى عن هذا المعنى ايضا بالنزول[486] لكون الانسان اقل من ان تفتقد اعماله ويعاقب عليها لولا المشيئة. وقد بُيّن ذلك فى كتب النبوة وقيل: ما الانسان حتى تذكره وابن البشر حتى تفتقده[487] يشير الى هذا المعنى؛ ولذلك كنى عن هذا بالنزول[488]: قال: هلم نهبط ونبلبل هناك لغتهم[489]، فنزل الرب لينظر[490]، انزل وارى[491] والمعنى كله حلول العقاب باهل السفل.

واما المعنى الاول اعنى معنى الوحى والتشريف فكثير: فانزل انا واتكلم معك[492]، ونزل الرب على جبل سيناء[493]، يهبط الرب امام جميع الشعب[494]، ارتفع الله عنه[495]؛ ارتفع الله عن ابراهيم[496]، واما قوله: وصعد موسى الى الله[497]؛ فهو من المعنى الثالث مضافا الى كونه ايضا: صعد على رأس الجبل[498] الذى نزل عليه النور المخلوق لا ان الله

(٢٠ – ب) م تعالى | له مكان يطلع اليه او ينزل منه — تعالى عن خيالات الجاهلين علوا كبيرا.

---

(486) بالنزلة: ا، بيريده: ت ج (487): ع [المزمور ٨/٥]، مه انوش كى تزكرنوو بن ادم كى تفتقد نو: ت ج (488) بالنزول: ا، بيريده: ت ج (489): ع [التكوين ١١/٧]، هيه نرده ونبله شم شفتم: ت ج (490): ع [التكوين ١١/٥]، ويرد الله لراوت: ت ج (491): ع [التكوين ١٨/٢١]، ارده نا واراه: ت ج (492): ع [العدد ١١/١٧]، ويردتى ودبرتى عمك: ت ج (493): ع [الخروج ١٩/٢٠]، ويردالله على هر سينى: ت ج (494): ع [الخروج ١٩/١١]، يرد الله لعينى كل هعم: ت ج (496): ع [التكوين ٣٥/١٣] ويعل معلو الهيم: ت ج (495): ع [التكوين ١٧/٢٢]، ويعل الهيم معل ابرهم: ت ج (497) ع [الخروج ١٩/٣]، ومشه عله ال هالهيم: ت ج (498): ا، عله ال راش ههر: ت ج

فصل يا [١١]

جلوس[499] : اول وضع هذا الاسم فى لغتنا للقعود : جلس عالى الكاهن على كرسى[500] ولما كان الشخص القاعد مستقرا ثابتا على اكمل حالات[501] ثباته واستقراره استعير ذلك لكل حالة ثابتة مستقرة لا تتغير. قال فى وعد اورشليم[502] بالبقاء والثبات وهى فى اعلى مرتبة : وترتفع وتسكن فى مكانها[503] ، وقال : يجعل عاقر البيت[504] ، معناه مقرّها ومثبتها؛ وعلى هذا المعنى الاخير[505] قيل عنه تعالى : انت يارب ثابت الى الابد[506] ، يا ساكن السموات[507] ، الساكن فى السموات[508] ، الثابت[509] الذى لا يتغير بنحو من انحاء التغير لا تغير ذات[510] ولا له حال ما غير ذاته ، فيتغير فيها. ولا تتغير نسبته للغير ايضا اذ لا نسبة بينه وبين الغير فيتغير فى تلك النسبة كما سيبين؛ وهنا يكمل كونه غير متغير جملة ولا بوجه من الوجوه كما بيّن وقال : فانى انا الرب لا اتغيّر[511] ، <لا> تغيرا اصلا.

وعن هذا المعنى يكنى بالجلوس[512] حيث ما ذكرت له تعالى. وانما تنسب للسماء فى اكثر المواضع لكون السماء هى التى لا تغير فيها ولا اختلاف، اعنى انه لا تتغير اشخاصها كما تتغير اشخاص كائنات الارض وفاسدها | ؛ (٢١ – ١) م
وكذلك اذا نسب تعالى تلك النسبة المقولة باشتراك لانواع الموجودات

(499) جلوس : ا ، يشيبه : ت جـ . (500) : ع [الملوك الاول ١/٩] ، وعل هكهن يوشب عل هكسا : ت جـ (501)حالات : ت حالة : جـ (502) اورشليم : ا ، يروشلم : ت جـ (503): ع [زكريا ١٤/١٠]، ورامه ويشبه تحتيه: ت جـ (504): ع [المزمور ١١٢/٩]، موشيبى عقرت هبيت: ت جـ (505) الاخير : ت ، الاخر : جـ (506) ع [مراثى ارميا = ايكا ٥/١٩]، اته الله لعولم تشب: ت جـ (507):ع [المزمور ١٢٢/١] ، هيوشب بشميم: ت جـ (508): ع [المزمور ٢/٤] ، يشب بشميم : ت جـ (509) الثابت : ت ، الدائم الثابت : جـ (510)لاتغير ذات: ت، لايتغير الذات : جـ (511): ع [ملاخى ٣/٦] ، كى انى الله لا شنيتى. ت جـ (512) بالجلوس : ا ، بيشيبه : ت جـ

الكائنة الفاسدة قيل عنه[513] ايضا يجلس[514] لان تلك الانواع دائمة منتظمة مستقرة الوجود ، كوجود اشخاص السماء قال · انه جالس على كرة الارض[515] ، الدائم الثابت على احاطة الارض يعنى دورها الاشارة للامور الكائنة فيها دورا ؛ وقال | جلس الرب على الطوفان[516] يعنى ان (١٩٥ - ب) ج
عند تغير حالات الارض وفسادها لم يكن عنده تعالى تغير نسبة، بل نسبة تلك اليه، وهو كائن او فاسد، نسبة واحدة ثابتة مستقرة ، اذ تلك النسبة لانواع الكائنات لا لا شخاصها فاعتبر كل لفظة الجلوس[517] تجدها لله ، تجدها بهذا المعنى.

فصل يب [١٢]

القومة[518] : اسم مشترك ، وأحد معانيه القيام الذى هو مقابل الجلوس[519] : لم يقم ولم يتحرك له[520] وفيه ايضا معنى ثبات الامر وصحته: ان الرب يحقق كلامه[521] ، فوجب حقل عفرون[522]، فقد ثبت البيت الذى فى المدينة[523] ، ويثبت فى يدك ملك اسرائيل[524] ، وبهذا المعنى قيل كل لفظة قيام[525] فى الله تعالى : اقوم الان يقول الرب[526]، يريد به الان اثبّت امرى ووعدى ووعيدى: ستقوم وترأف بصهيون[527]، تُثبّت ما وعدت به من رحمتها[528]، ولما كان المُجمع على فعل امر ما ينزع

---

(513) عنه: ت ، عنها: ج (514) : ا ، يشب: ت ج (515) : ع [اشعيا ٢٢/٤٠] ، هيوشب عل حوج هارص: ت ج (516) : ع [المزمور ١٠/٢٨] ، الله لمبول يشب : ت ج (517) : ا ، لشون يشيبه : ت ج (518) قومة : ا ، قيمه : ت ج (519) الجلوس : ا ، يشيبه : ت ج (520) : ع [استير ٩/٥] ، لا قم ولا زع : ت ج (521) : ع [الملوك الاول ٢٣/١] يقم الله ا ت دبرو : ت ج (522): ع [التكوين ١٧/٢٣] ، ويقم سده عفرون . ت ج (523) : ع [الاخبار ٣٠/٢٥] ، وقم هبيت اشر بعير ت ج (524) : ع [الملوك الاول ٢١/٢٤] ، وقه بيدك مملكت يسرال: ت ج (525): ا ، لشون قيمه : ت ج (526) ع [المزمور ٦/١١ ، اشعيا ١٠/٣٣] عته اقوم يامر الله ت ج (527) : ع [المزمور ١٤/١٠] ، اته تقوم وترحم بصيون ت ج (528) رحمتها ت ، حرمتها: ج

الى فعله | بالقيام. قيل لكل من ثار لامر ما ، انه قام: ان ابنى قد اثار على (٢١ - ب) م عبدى[529] ، واستعير هذا المعنى لنفوذ امر الله على قوم استحقوا العقاب لدثارهم: واقوم على بيت يارُبعام[530] ، ويقوم على بيت الاشرار[531] ، وقد يكون قوله: الآن اقوم[532] من هذا المعنى ؛ وكذلك ستقوم وترحم بصهيون[533] يعنى تقوم على اعدائها :[534] ؛ ومن هذا المعنى جاءت نصوص كثيرة، لأن ثم قياماً او قعودا[535] — تعالى الله عن ذلك[536] — قالوا عليهم السلام[537] : لا يوجد فى العالم العلوى جلوس ولا وقوف[538]، لان الوُقوف[539] يجئ بمعنى القيام.[540]

فصل يج [١٣]

الوقوف[541] : اسم مشترك يكون بمعنى القيام والوقوف: حين مثَلَ بين يدى فرعون[542] ؛ لوان موسى وصموئيل وقفا[543]، وهو واقف اما مهم[544] ، ويكون بمعنى النكول والكف: وتوقفوا فلم يجيبوا من بعد[545] ، كم توقفت الولادة[546] ، ويكون بمعنى الثبات والبقاء: ليدوما اياماً كثيرة[547] ، وامكنك القيام[548] ، بقى طعمه فيه[549] ،

(529) : ع [الملوك الاول: ٨/٢٢] ، كى هقيم بنى ات عبدى عل: ت ج (530) : ع
[عاموس ٩/٧]، و قمتى عل بيت يربعم: ت ج (531): ع [اشعيا ٢/٣١] ، وقم عل بيت
مرعيم: ت ج (532) الآن اقوم: ا ، عته اقوم: ت ج (533) : ا ، تقوم ترحم صيون: ت ج
(534) : ا ، تقوم عل اويبه : ت ج (535) قياما اوقعودا : ج ، قيام اوقعود : ت (536)
تعالى الله عن ذلك: ن، تعالى: ت، للاله : ج (537) عليه السلام ت ، عل ليس : ج (538) :
ا ، اين لمعله لا عميده ولا يشيبه: ت ج [حجيجه ١/١٥] (539) : ا ، عمد : ت ج (540) :
ا ، قم: ت ج (541) : ا ، عميده: ت ج (542): ع [التكوين ٤٦/٤١] ، بعمدو لفنى فرعه:
ت ج (543) : ع [ارميا ١/١٥] ، ام يعمد شته و شموال : ت ج (544) : ع [التكوين
٨/١٨] و هوا عومد عليهم : ت ج (545) : [ايوب ١٦/٣٢] ، عمدو ولا عنو عود : ت ج
(546) ع [التكوين ٣٥/٢٩]، تعمد ملدت : ت ج (547) : ع [ارميا ١٤/٣٢]، لمعن
يعمد يميم ربيم: ت ج (548) [الخروج ٢٣/١٨] ، و يكلت عمد: ت ج (549): ع [ارميا
١١/٤٨] ، عمد طعمو بو . ت ج

ثبت وبقى ولم يتغير: وعدله دائم الى الابد(550)، ثابتة باقية وكل وقفة(551) جاءت فى الله تعالى هى من هذا المعنى الاخير: وتقف قدماه فى ذلك اليوم على جبل الزيتون(552)، وتثبت اسبابه اعنى مسبباته؛ وسيبين ذلك عند ذكر اشتراك رجل(553). ومن هذا المعنى قوله له تعالى: وانت فقف ههنا عندى(554)، وانا قائم بين الرب وبينكم(555).

فصل يد [١٤]

(٢٢ - ١) م

اشتراك ادم هو اسم ادم الاول(556) مشتق كما جاء النص انه مشتق من ادمه ويكون اسم النوع: لا تحل روحى على الانسان(557) من يرى روح بنى البشر(558) فليس للانسان فضل على البهيمة(559)، ويكون اسماً للجمهور اعنى للعامة دون الخاصة: يا بنى آدم يا بنى الانسان(560)، ومن هذا المعنى الثالث: رأى بنو الله بنات الناس(561)، الا انكم مثل البشر تموتون(562).

فصل طو [١٥]

نصب او يصب (انتصاب): وإن اختلف<ت>(563) الاصلان فالمعنى(564) واحد كما علمت فى جميع تصاريفهما، وهذا الاسم مشترك قد يكون بمعنى القيام والانتصاب: وقفت اخته من بعيد(565) قام ملوك الارض(566) خرجوا

(550): ع [المزمور ١١١/٣]، وصدقتو عمدت لعد: ت ج (551): ا، عميده: ت ج (552): ع [زكريا ٤/١٤]، وعمدو رجليو بيوم ههوا عل هر هزيتيم: ت ج (553) انظر الفصل الاتى 28 (554): ع [التثنية ٣١/٥]، واتهفه عمد عمدى: ت ج (555): ع [التثنية ٥/٥]، انكى عمد بين ادنى وبينكم: ت ج (556): ا، هراشون: ت ج (557): [التكوين ٣/٦]، لايدون روحى بادم: ت ج (558): ع [الجامعة ٢١/٣]، ومى يودع روح بنى هادم: ت ج (559): ع [الجامعة ١٩/٣]، وموتر هادم من هبهمه اين: ت ج (560): ع [المزمور ٣/٤٨]، جم بنى ادم جم بنى ايش: ت ج (561): ع [التكوين ٢/٦]، ويراو بنى هالهيم ات بنوت هادم. ت ج (562): ع [المزمور ٧/٨١]، اكن كادم تموتون: ت ج (563) اختلفت: ت، اختلفا. ج (564) فالمعنى: ت، فى معنى. ج (565): ع [الخروج ٨/٢]، وتتصب احتو مرحوق: ت ج (566): ع [المزمور ٢/٢]، يتيصبو ملكى ارص: ت ج

و وقفوا [567] و يكون معنى الثبات و الدوام: كلمتك ثابتة فى السماء[568] يعنى ثابت باق. وكل ماجاء من هذا الاسم فى حق البارى فهو من هذا المعنى و اذن الرب واقف على السلم [569]، ثابت باق عليه اعنى على السلم الذى طرفه الاول فى السماء وطرفه الاخر فى الارض، وفيه يتسلق ويطلع كل من يطلع حتى يدرك من عليه ضرورة اذ هو ثابت باق على رأس السلم.

وبيّن هو ان قولى هنا عليه هو على حسب هذا المثل المضروب و ملائكة | الله [570] الانبياء الذين قيل فيهم ببيان : و بعث ملاكا [571]، (٢٢ - ب) م
و صعد ملاك الرب من الجلجال الى موضع الباكين [572]، وما احكم قوله صاعدون و نازلون، الصعود قبل النزول [573]، لان بعد الصعود [574] و الوصول الى درج معلومة من السلم النزول بما تلقّى من الامر لتدبير اهل الارض و تعليمهم الذى عن ذلك يكنى بالنزول [575] كما بينا [576]؛ وارجع الى غرضنا ان الوقوف عليه [577] ثابت دائم باق، لانه انتصاب جسم. ومن هذا المعنى: قف على الصخرة [578]، فقد تبين لك ان الانتصاب و الوقوف [579] معنا هما واحد فى هذا الغرض وقد قال : ها انا قائم امامك هناك على الصخرة فى حوريب [580].

(567) : ع [العدد ١٦/٢٧] ، يصاو نصبيم : ت ج (568) : ع [المزمور ١١٨/٨٩] دبرك نصب بشميم : ت ج (569) : ع [التكوين ٢٨/١٤] ، و هنه الله نصب عليو : ت ج (570) ا ، وملاكى الهيم : ت ج (571) : ع [العدد ٢٠/١٦] ، و يشلح ملاك : ت ج (572) : ع [القضاة ٢/١] ، و يعل ملاك الله من هيكيم : ت ج (573) : ا ، موليمو يودريم العليه قبل اليريده : ت ج (574) : ا ، العليه : ت ج (575) : ا ، باليريده : ت ج (576) فى الفصل السابق ، ١٠ (577) ا ، نصب عايو : ت ج (578) : ع [الخروج ٣٣/٢١] و نصبه على هصور : ت ج (579) : ا ، نصب و عمد: ت ج (580) : ع [الخروج ١٧/٦] ، هنى عمد لفنيك شم عل هصور بحرب : ت ج

فصل يو [١٦]

صخرة[581] : اسم مشترك هو اسم الجبل : فاضرب الصخرة[582] ، وهو اسم حجر صلب كالصوان سكاكين من صوان[583] ، وهو اسم المعدن[584] الذى تقتطع منه حجارة المعادن : انظروا الى الصخر الذى نُحِتّم[585] ثم استعير من هذا المعنى[586] الاخير هذا الاسم لاصل كل شئ ومبدئه ، ولذلك قال بعد قوله : انظروا الى الصخر الذى نحتم[585] انظروا الى ابراهيم ابيك الخ[587] كأنه شرح أن الصخر[588] الذى نحتم[589] منه هو ابراهيم ابوكم[590] فاقتفوا اثره ودينوا بدينه وتخلقوا بخلقه[591] اذ طبيعة المعدن يلزم ان تكون موجودة فى ما اقتطع منه وبحسب هذا المعنى الاخير تسمى الله تعالى صخرا[592] اذ هو المبدء | والسبب الفاعل لكل ما سواه وقيل: الصخر الكامل الصنيع[593] الصخر الذى ولدك[549] صخرهم باعهم[595] ليس صخرة كالهنا[596] ، صخرة الدهور[597] ، قف على الصخرة[598] ، اعتمد واثبت على اعتبار كونه تعالى مبدأ فهو المدخل الذى تصل منه اليه كما بينا[599] فى قوله له : هوذا عندى موضع[600] . (٢٣ - ١) م

---

(581) : ا ، صور : ت ج (582) : ع [الخروج ١٧/٦] ، وهكيت بصور : ت ج (583) : ع [يشوع ٥/٢] ، حربوت صوريم : ت ج (584) المعدن : ت ، المعادن : ج (585) : ع [اشعيا ٥١/١] ، هبيطو ال صور حصبتم : ت ج (586) المعنى : ت ، الموضع : ج (585) نفس العبارة السابقة (587) : ع [اشعيا ٥١/٢] ، هبيطوال ابرهم ابيكم : ت ج (588) : ا ، الصور : ت ج (589) : ا ، حصبتم : ت ج (590) : ا ، ابرهيم ابيكم : ت ج (591) بخلقه : ت ، باخلاقه : ج (592) : ا ، صور : ت ج (593) : ع [التثنية ٣٢/٤] ، هصور تميم فعلو : ت ج (594) : ع [التثنية ٣٢ /١٨] ، صوريلدك تشى : ت ج (595) : ع [التثنية ٣٢/٣٠] ، صورم مكرم : ت ج (596) [الملوك الاول ٢/٢] ، واين صور كالهنو : ت ج (597) : ع [اشعيا ٢٦/٤] ، صورعولميم : ت ج (598) : ع [الخروج ٣٣/٢١] ، ونصبت عل هصور : ت ج (599) : انظر الفصل ، ٨ (600) : ع [الخروج ٣٣/٢١] ، هنه مقوم اتى : ت ج

فصل يز [١٧]

(١٩٦-١) ج لا تظن ان العلم الالٓهى فقط هو المضنون | به على الجمهور، بل اكثر العلم الطبيعى، وقد تكررلك قولنا: ولا ينبغى ان يبحث عن قصة الخلق لا ثنين[601]. وليس هذا عند اهل الشريعة فقط، بل وعند الفلاسفة وعلماء الملل على قديم الدهر، كانوا يخفون الكلام فى المبادئ ويلغزونه؛ وافلاطون ومن تقدمه كان يسمى المادة الانثى وكان يسمى الصورة الذكر، وانت تعلم أن مبادئ الموجودات الكائنة الفاسدة ثلثة: المادة والصورة والعدم المخصوص الذى هو مقارن للمادة ابدا، ولولا مقارنة العدم لها لما حصلت لها صورة، وبهذه الجهة صارالعدم من المبادئ، وعند حصول الصورة يبطل ذلك العدم، اعنى عدم تلك الصورة الحاصلة، ويقارنها عدم اخر، وهكذا أبدا كما تبين فى العلم الطبيعى.

فاذا كان أولئك الذين لا مفسدة عليهم فى التبيين كانوا يستعيرون الأسماء ويأخذون الشبه فى التعليم |. فكم بالأحرى يلزمنا نحن معشر المتشرعين (٢٣-ب) م ان لا نصرح بشئ يعزب على الجمهور فهمه، او يخيّل لهم حقيقة الأمر خلاف الأمر المراد به[602]. فاعلم هذا ايضا.

فصل يح [١٨]

قرب ومسّ وتقدم[603]: هذه الثلثة اسماء، اعنى القرب والمسّ والتقدم[604] قد تكون لمعنى اتصال الدنو[605] والقرب فى المكان، وقد تكون لمعنى اتصال العلم بالمعلوم، فكأنه شبه[606] بقرب جسم من جسم. اما معنى القرب[607] الاول وهو القرب فى المكان: فلما دنا من المحلة[608]

---

(601): ا، ولا بمعسه براشيت بشنيم: ت ج (602) به: ن، بنا: ت ج (603): ا، قرب ونجع ونجش: ت ج (604): ا، قريبه ونجيعه ونجيشه: ت ج (605)، اتصال: ج-: ت (606) شبه: ت، شبهه: ج (607) القرب: ا، قريبه: ت ج (608): ع الخروج ١٩/٣٢]، كاشر قرب ال همحنه: ت ج

ولما قرب فرعون[609] ، و المسّة[610] معناها الاول: دنو[611] جسم بجسم؛ و مسّت رجليه[612]، ومس فى[613]، ومعنى التقدم[614] الاول اقدام شخص على شخص وحركته اليه : فتقدم اليه يهوذا[615] ، و[هذا] معنى هذه الثلثة اسماء.

الثانى هو اتصال علم و دنو ادراك لادنو مكان، قال: من التقدم[616] فى معنى اتصال العلم: فان قضاءها بلغ الى السموات[617] وقيل من القرب: [618] واى امر صعب عليكم فارفعوه الىّ[619] ، كأنه يقول: تعلمونى به. فقد استعمل فى اعلام بمعلوم، وقيل من التقدم[620] : فتقدم ابراهيم وقال،[621] وهو كان فى حال الوحى و السبات النبوى كما سيبين[622] : ان الشعب يتقرب الىّ بفيه ويُكرمنى بشفتيه[623] .

فكل لفظة من القرب و التقدم[624] تجدها جاءت فى كتب النبوة (٢٤ - ا) م بين الله تعالى وبين مخلوق من المخلوقات فهى كلها | من هذا المعنى الاخير، لان الله تعالى ليس هو جسما كما سيتبرهن لك فى هذه المقالة، فلا هو تعالى يدنو ولا يقرب من شئ، ولا شئ من الأشياء يقرب منه أو يدنو به تعالى؛ اذ بارتفاع الجسمانية يرتفع المكان ويبطل كل قرب ودنوا وبُعد أو اتصال أو انفصال أو تماسّ[625] أو تتالٍ. وما اراك تشكّ ولا يلبس عليك

(609) : ع [الخروج ١٤/١٠] ، وفرعه هقريب : ت ج (610) : ا ، والنجيعه: ت ج (611) دنو: ت ، هنو: ج (612) : ع [الخروج ٤/٢٥] ، ونجع رجليو : ت ج (613): [اشميا ٦/٧] ويجع عل فى : ت ج (614) التقدم : ا ، نجيشه : ت ج (615) : ع [التكوين ٤٤/١٨] ، ويجش اليو يهوده : ت ج (616) التقدم : ا ، النجيعه : ت ج (617) ع [ارميا ٥١/٩] ، كى نجع ال هشميم مشفطه: ت ج (618) القرب : ا ، القريبه : ت ج (619) : ع [التثنيه ١/١٧] ، و هدبر اشر يقشه مكم تقريبون الى : ت ج (620): ا ، النجيشه ت ج (621): ع [التكوين ١٨/٢٣]، ويجيش ابرهم و يامر: ت ج (622) انظر الجزء الاول ، الفصل ٢١، و الجزء الثانى، الفصل ، ٤١ (623) : ع [اشعيا ٢٨/١٣] ، يعركى نجشه عم هزه بفيو و بشفتيو : ت ج (624) : ا ، لشون قريبه اونجيشه : ت ج (625) تماس : ت ، تمام : ج

قوله: الرب قريب من جميع دعاته [626]، ويرومون التقرب الى الله [627]، فحسن لى القرب من الله [628]، أن هذه كلها قرب علم اعنى إدراك علمى لاقرب مكان وكذلك قوله: قريبة منه [629]، تقدم انت واسمع [630] ثم يتقدم موسى وحده الى الرب وهم لايتقدمون [631]، الا ان تريد ان تجعل ما قيل فى موسى، وتقدم [632]، انه يقرب من الموضع من الجبل الذى حل فيه النور اعنى: مجد الرب [633] فلك ذلك، لكن تمسك بالاصل ان لا فرق بين كون الشخص فى مركز الارض اوفى أعلى الفلك التاسع لو أمكن ذلك فإنه لم يبعد من الله هنا [634] ولاقرب منه هناك، بل القرب منه تعالى بإدراكه والبعد عنه لمن جهله، ويتفاضل القرب والبعد من هذه الجهة تفاضلا كثيرا جدا. وسأبين فى فصل من فصول هذه المقالة [635] كيف هو التفاضل فى الإدراك. اما قوله: امسس الجبال فتصير دخانا [636] يعنى به أوصل امرك لها على جهة المثل كما قال: وامسس عظمه [637] يعنى احل آفتك به وكذلك المسّة. [638] وما يتصرف منها تعتبرها فى كل مكان بحسبه فتارة يراد بها دنو جسم بجسم وتارة اتصال علم وادراك امرما، | فكان مدرك (٢٤ – ب) م الامر الذى لم يكن يدركه قبل قد قرب من شئ كان بعيدا عنه، فافهم هذا.

(626) : ع [المزمور ١٤٥/١٨] ، قروب ادنى لكل قورا يو : ت ج (627) : ع [اشعيا ٥٨/٢] ، قربت الميم يحفصون : ت ج (628) : ع [المزور ٧٢/٢٨] ، قربت الميم لى طوب : ت ج (629) : ع [التثنية ٤/٧] ، قربيم اليو : ت ج (630) : ع [التثنيه ٥/٢٧]، قرب اته وشمع : ت ج (631) : ع [الخروج ٢٤/٢] ، ونجش مشه لبدوال إدنى وهم لا يجشو : ت ج (632) : ا، ونجش : ت ج (633) : ا، كبود ادنى : ت ج (634) هنا : ت، دنا : ج (635) فيماياتى الفصل ، ٦٠ (636) : ع [المزمور ١٤٤/٥] ، جع بهريم ويعسنو : ت ج (637) : ع [ايوب ٢/٥] ، وجع ال عصمو : ت ج (638) المسه : ا، النجيمه : ت ج

فصل يط [١٩]

ملأ (639) هذا اسم مشترك يستعمله اهل اللغة فى جسم يحل فى جسم فيملأه : وملأت جرتها(641) ملأ الغُمَـر لواحد(642) ، وهذا كثير ؛ ويستعمل فى معنى انقضاء زمان ما مقدر و تمامه : كملت ايامها(643) وكملت له اربعون يوما(644) و يستعمل فى معنى الكمال فى الفضيلة و الغاية فيها : و امتلأ من بركة الرب(645) و ملأ قلوبها حكمة(646) وكان ممتلئا حكمة و فهما و معرفة (647) ومن هذا المعنى قيل: الارض كلها مملوءة من مجده(648) معناه(649) جميع الارض تشهد بكماله اى تدل عليه وكذلك قوله: و ملأ مجد الرب المسكَن(650)، وكل لفظة ملآن(651) تجدها منسوبة لله فهى من هذا المعنى لاأن ثم جسم[ا] يملأ مكانا الاأن تريد تجعل مجد الرب(652) النور المخلوق الذى يُسَمَّى مجدا(653) فى كل | موضع(654) وهو الذى ملأ المسكن(655) فلا ضير(656) فى ذلك. (١٩٦ -ب) ج

فصل ك [٢٠]

علو(657) هو اسم مشترك لمعنى ارتفاع المكان ومعنى ارتفاع المنزلة اعنى الجلالة والكرامة والعزة قال : فارتفع التابوت عن الأرض (658) و هذا من المعنى| الاول و قال : رفعت المختار من الشعب(659) من اجل أنى (٢٥ - ا) م

(639): ا ، ملا: ت ج [الكلمة مشتركة بين العبرية و العبرية] (640) هذا : ت ، هو: ج (641) : ع [التكوين ١٦/٢٤] ، و تملا كده : ت ج (642) : ع [الخروج ٣٢/١٦] عبارة موسى بن ميمون لا توافق نص العهد العتيق تماما]، ملوا هومر لاحد : ت ج (643) : ع [التكوين ٢٤/٢٥]، و يملو يميه : ت ج (644) : ع [التكوين ٣/٥٠] ويملو لو اربعيم يوم : ت ج (645) : ع [التثنية ٢٣/٣٣] ، و ملا بركت الله : ت ج (646) : ع [الخروج ٣٥/٣٥]، ملا اوتم حكمه لب :ت ج (647) : ع [الملوك الثالث ١٤/٧]، ويملا ات حكمه و ات هتبونه و ات هدعت: ت ج (648) : ع [اشعيا ٣/٦]، ملا كل هارص كبودو : ت ج (649) معناه : ت، و معناه : ج (650): ع [الخروج ٣٥/٤٠] ، وكبود الله ملات همشكن: ت ج (651) :ا، وكل لشون ملياه : ت ج (652) : ا، كبود الله : ت ج (653) : ا، كبود : ت ج (654) موضع : ت، موضوع: ج (655): ا، ملا ات همشكن: ت ج (656) ضير : ت ، ظير: ج (657) :، رام :ت ج (658) : ع [التكوين ١٧/٧] ، وترم هتبه معل هارص :ت ج (659) : ع [المزمور ٢٠/٨٩] ، هريموت بحورمعم : ت ج

رفعتك عن التراب[660] من اجل انى رفعتك من وسط الشعب[661] من المعنى الثانى وكل لفظ العلو[662] جاء فى الله هو من هذا المعنى الثانى : اللهم ارتفع على السموات[663] وكذلك الحمل[664] يكون بمعنى رفعة المكان و بمعنى رفعة المنزلة ووفور الحظ : وحملوا ميرتهم على حميرهم[665] من المعنى الاول ومثله كثير فى معنى الحمل والنقلان لنا رفعة فى الموضع ومن المعنى الثانى : ويرتفع ملكه[666] ورفعهم وحملهم[667] فما بالكما تترفعان[668] فكل لفظة حمل[669] جاءت منسوبة لله تعالى هى من هذا المعنى الاخير[670]: ارتفع يا ديّان الارض[671] هكذا قال العلى الرفيع[672] رفعة وجلالة[673] وعزة، لاعلو مكان ولعل يشكل عليك قولى رفعة منزلة وجلالة وعزة، فتقول كيف تجعل معانى كثيرة من معنى واحد؟ سيبين لك أن الله تعالى عند المدركين الكاملين لا يوصف بأوصاف كثيرة وان هذه الاوصاف كلها المتعددة التى تدل على التعظيم والعزة والقدرة والكمال والجود[674] وغيرها كلها ترجع لمعنى واحد، وذلك المعنى هو ذاته لا شئ خارج عن الذات وستاتيك فصول فى الأسماء والصفات وإنما القصد فى هذا الفصل أن العلو والرفع[675] ليس معناه ومفهومه علو مكان بل علو منزلة.

---

(660) : ع [الملوك الاول ٢/١٦] ، اعن اشر هريموتيك من هعفر : ت جـ (661) : ع [الملوك الاول ٧/١٤] ، يعن اشر هريموتيك متوك هعم : ت جـ (662) : ا ، اهرمه : ت جـ (663) : ع [المزمور ٦/٥٦] ، رومه عل هشميم الميم : ت جـ (664) : ا ، نسا : ت جـ (665) : ع [التكوين ٢٦/٤٢] ، ويساوات شيرم : ت جـ (666) : ع [العدد ٧/٢٧] ، وتنسأ ملكتو : ت جـ (667) : ع [اشعيا ٩/٦٣] ونيطلم [+ و ينشام : ت] : ت جـ (668) : [العدد ٣/١٦] ، ومدوع تتنسا و : ت جـ (669) : ا ، لشون نسيا : ت جـ 670 الاخير : ت ، الاخر : جـ (671) : ع [المزمور ٢/٩٣] ، هنشاشوفط هارص : ت جـ (672) : ع [اشعيا ١٧/٥٧] ، كه امررم ونسا : ت جـ (673) وجلالة : ت ، جلالة : جـ ن (674) الجود : ت ، الوجود : جـ (675) : ا ، رم ونسا : ت جـ

فصل كا [٢١]

(٢٥ - ب) م عبر: معناه الاول هو بمعنى العبور فى العربى وهو | انتقال جسم فى مكان ومثاله الاول لحركة الحيوان على بعد مامستقيم وهو يقدمهم(676)، مُرّامام الشعب(677) وهذا كثير. ثم استعير لامتداد الأصوات فى الهواء: ان يُنادى فى المحلة(678)، اسمع أنكم تبعثون شعب الرب على المعصية(679) ثم استعير لحلول النور والسكينة التى يراها الانبياء بمرأى النبوة(680) قال: اذا تنور دخان ومشعل نار سائر بين تلك القطع(681)، وكان ذلك بمرأى النبوة(680) لان أول القصة قال: وقع سبات على ابراهيم الخ.(682) وبحسب هذه الاستعارة قيل: وانا اجتاز فى ارض مصر(683) وكل ماشابهه وقد استعير ايضا لمن فعل فعلا مّا وافرط فيه وتجاوز حده قال: كرجل غلبته الخمرُ(684)، وقد استعير أيضا لمن تخطّى قصدا ما وقصد قصدا آخر وغاية أخرى: ولعله عرض له عارض(685)، وبحسب هذه الاستعارة هو عندى قوله: ومرالرب قدامه(686) ويكون الضمير فى قدامه(687) عائدا عليه تعالى وكذا جعله(688) الحكماء(689) أن هذا قدامه(687) له تعالى(690) وان كان ذكروا ذلك بمعرض الاساطير(691)، ليس هذا موضعها لكنه تقوية ما لرأينا فيكون ضمير: وجهه [يعود إليه] تبارك وتقدس(692). وبيان ذلك بحسب ما أراه :

(676) : ع [التكوين ٣/٣٣]، وهوا عبر لفنيهم: ت ج (677): ع [الخروج ٥/١٧]، عبور لفنى همم هزه : ت ج. (678) : ع [الخروج ٦/٣٦]، ويعبيرو قول بمحنه : ت ج (679) : ع [الملوك الاول ٢٤/٢]، اشرانكى شمع معبيريم عم الله : ت ج (680) : ا، بمراه هنبواه : ت ج (681) : ع [التكوين ١٧/١٥]، وهنه تنورعشن ولفيد اشر اش عبر بين هجزريم هاله : ت ج. (682) : ع [التكوين ١٢/١٥]، وتردمه نفله عل ابرم : ت ج (683) : ع [الخروج ١٢/١٢]، وعبرنى بارص مصريم : ت ج (684) : ع [ارميا ٩/٢٢]، كجبر عبرو يين : ت ج (685) : ع [الملوك الاول ٣٦/٢٠]، وهوا يره هحصى لمعبيرو: ت ج (686) : ع [الخروج ٦/٣٤]، ويعبر ادنى على فنيو: ت ج (687) : ا، فنيو : ت ج (688) جعله: ت ج، جعلوه : ن. (689) ء: ا، الحكيم: ت ج (690) [راش هشنه ١٧ /2] (691) الاساطير : ا، هجدوت :ت ج (692) : ا، فنيو ضمير [+ هقودش برك هوا :ت] : ت ج

ويبدولى[693] أن موسى عليه‌السلام طلب إدراكاً ما وهوالذى كنّى[694] عنه برؤية الوجه (*) فى قوله: وجهى لايرى[695] وُعد بإدراك دون ما طلب، و هوالذى كنى[694] عنه برؤية الوراء[696] فى قوله : فتنظر قفاى[697] وقد نبّهنا على هذا المعنى فى «مشنة التوراة» [698] فقال: هنا إن الله تعالى حجب عنه ذلك الإدراك المكنى عنه بوجه[699]، وتجاوزه لمعنى آخر | اعنى معرفة (٢٦ - ١) م الأفعال المنسوبة له تعالى التى يظن بها أنها صفات متعددة كما سنبين[700] وقولى حجب عنه، اريد به أن ذلك الإدراك محجوب ممنوع بطبيعته، وأن كل انسان كامل عند اتصال عقله بذلك الذى فى طبعه أن يدرك، ويروم إدراكا آخر وراءه، قد يختل إدراكه أو يهلك كما سيبين فى فصل من فصول هذه المقالة[701]، الاان تصحبه[702] معونة النّهية كما قال: واظلّلك بيدى حتى اجتاز[703]، اما التعبير[704] فجرى على معتاده فى هذه الأمور وذلك أن كل أمر يجده منسوبالله ويلحقه تجسيم أولواحق التجسيم فيقدرّه بحذف المضاف و يجعل تلك النسبة لأمر مّا مضاف لله محذوف قال فى قوله : واذا الرب واقف عليه[705]، مجد الرب علاه[706]، وقال فى قوله: ينظر الرب بينى وبينك[707]، تشاهد كلمة الرب بينى و بينك[708]، وعلى هذا اطرد شرحه عليه السلام. وكذلك فعل فى قوله : و مرالرب قدامه[709]، إن الرب قد جعل سكينته تعبر قدامه وقال[710]، فيكون[711] الشئ الذى عبر عنده مخلوقا[712] بلاشك وجعل ضمير: قدامه[713] عائدا الى

(693) لى : ت ، الى : جـ (694) كنى : ت ، يكنى : جـ (*) : ا ، برايت فنيم : ت جـ (695) : [الخروج ٢٣/٣٣] ، وفنى لا يراو :ت جـ (696) :ا، برايت احور : ت جـ (697) : ع [الخروج ٢٣/٣٣] ، ورايت ات احرى : ت جـ (698) : [اسس التوراة : ف، ا، ى] (699) : ا ، بفنيم :ت جـ (700) فيما ياتى، الفصل، ٥٤ (701) فيما ياتى ، الفصل ، ٣٢ (702) تصحبه : ت جـ ، تصيح به : ن (703) : [الخروج ٢٢/٣٣] ، وشكتى كنى مليك مد صبرى : ت جـ (704) : ا ، الترجوم : ت جـ (705) : [التكوين ١٣/٢٨]، وهنه الله نصب مليو : ت جـ (706) : ا. يقراد ادنى معتد علوهى :ت جـ (707) : [التكوين ٤٩/٣١] ، يصف ادنى بينى وبينك : ت جـ (708) : ا ، يسك ميمراد ادنى بينى وبينك : ت جـ (709) : ع [الخروج ٣٤ /٦] ، ويعبر الله مل فنيو: ت جـ (710) : ا ، واعبر الله شكينتيه مل افوهى وقرا : ت جـ (711) فيكون : ت، فى كون : جـ (712) مخلوقا: ت، مخلوق : جـ (713) قدامه: ا ، فنيو : ت جـ

سيدنا موسى(+) [714] ويكون شرح على قدامه [714]، بمحضره كما قال: فتقدمته الهدية [715]، وهذا ايضا تأويل جيد مستحسن.

ومما يؤكد شرح انقولوس المتهود [716]، عليه السلام [717] قول الكتاب: اذا مر مجدى [718]، فقد صرح بان الذى يعبر هوشئ منسوب له تعالى لاذاته جل اسمه، وعن ذلك المجد (++) قال: حتى| اجتاز وتقدم الرب (١٩٧ - ا) ج قدامه [719]، واذا لم يكن بد من تقدير [720] مضاف محذوف كما يفعل انقولوس دائما،| فتارة يجعل ذلك المحذوف المجد [721] وتارة يجعله سكينة [722] (٢٦ -ب) م وتارة يجعله قولا [723]، بحسب كل موضع. فإنانحن أيضا نجعل المضاف المحذوف هذا صوتا [724]، ويكون التقدير وعبر صوت الرب من أمامه ونادى [725]، وقدبينا استعارة اللغة العبور للصوت [726]، ونادوا فى المحلة [727] ويكون الصوت [728] هوالذى نادى [729]، ولاتستبعد كون المناداة [730] منسوبة للصوت [731].

فان بهذه الالفاظ بعينهاجاءت العبارة عن خطابه تعالى لموسى قال: يسمع الصوت مخاطباله [732] فكمانسب الخطاب للصوت [733] كذلك [734] نسب هنا النداء للصوت [735]. وقدجاء مثل هذا ببيان اعنى نسبة الخطاب والنداء للصوت [736]، قال: صوت قائل: ناد فقال ماذا انادى [737] فيكون الشرح بحسب هذا التقدير هكذا وعبر صوت من قبل الله بمحضره

(+): ا، مشه ربينو: ت ج (714): ا، عل فنيو: ت ج (715): ع [التكوين ٣٢/٢٠]، وتعبر همنحه علفنيو: ت ج (716) المتهود: ا، هجر: ت، -: ج (717) عليه السلام: ج، زّل: ت (718): ع [الخروج ٣٣/٢٢]، وهيه بعبور كبودى: ت ج (++): ا، الكبود: ت ج (719): ا، عد عبرى ويعبر الله: ت ج (720) تقدير: ت ج، تقرير: ن (721): ا، يقرا: ت ج (722): ا، شكينه: ت ج (723): ا، ميمرا: ت ج (724): ا، قول: ت ج. (725): ا، ويعبر قول ادنى فنيو ويقرا: ت ج (726): ا، للقول عبره: ت ج (727): ع [الخروج ٣٦/٦]، ويعبيروقول بمحنه: ت ج (728): ا، القول: ت ج. (انرا): ا، قرا: ت ج (730): ا، القرياه: ت ج (731) ت: ا، القول: ت ج (732): ع [العدد ٧/٨٩]، ويشمع ات هقول مدبر اليو: ت ج (733): ا، الدبور للقول: ت ج (734) كذلك: ت، فكذلك: ج (735): ا، القرياه للقول: ت ج (736) ا، الامير، والقرياه للقول: ت ج (737): ع [اشعيا ٤٠/٦]، اومر قرا وامر مه اقرا ت ج

فنادى : الله الله ![738] ويكون تكرير الله للنداء لانه تعالى المنادَى ، مثل: موسى موسى! ابراهيم ابراهيم ! وهذا ايضا تأويل حسن جدا، ولا تستنكر كون هذا المعنى العويص البعيد الإدراك يُتأوّل فيه تأويلات كثيرة، اذ هذا لايضر فى ما نحن بسبيله ، ولك أن تختار أى الاعتقادات شئت . اما أن يكون ذلك المقام العظيم كله مرأَى النبوة[739] ، بلاشك و الروم كله إدراكات عقليه[740] الذى طلب ، والذى امتنع ، والذى أدرك الكل، عقلى لاحسّ فيه ، كما تأولنا اولا أو يكون ثم مع ذلك ادراك حس بصر، لكن شئ مخلوق برؤيته يحصل كمال الإدراك العقلى كما تأول انقولوس هذا ان لم يكن ذلك الادراك البصرى ايضا بمرأَى النبوة[741] | كماجاء (٢٧ - ١) م فى ابراهيم : اذا تنور دخان و مشعل نار سـائر[742] ، او يكون مع ذلك ادراك حاسة إذن أيضا و يكون الصوت[743] هوالذى مرّ قدامه[744] الذى هو مخلوق ايضا بلاشك اختر اى الاراء شئت اذ القصد كله ان لاتعتقد قوله هناويعبر[*] مثل: مُرّ امام الشعب[745] ان الله عزوجل ليس هو جسما ولاتجوز عليه الحركة فلا يمكن ان يقال انه عبر بحسب الوضع الاول فى اللغة.

فصل كب [٢٢]

جاء ، الجيئة :[746] فى اللسان العبرانى موضوعة لمجئ الحيوان اعنى اقباله على موضع ما او شخص آخر : جاء اخوك بمكر[747] و هى ايضا موضوعة لدخول الحيوان فى موضع ما : وقدم يوسف الى البيت[748] اذا دخلتم

(738) الله الله : ج ، ادنى ادنى: ت (739) : ا، مراه نبواه : ت ج (740) عقليه : ت ، عقله : ج (741) : ا ، بمراه هنبواه : ت ج (742) : ع [التكوين ١٥/١٧] ، وهنه تنور عشن ولفيد اش اشر عبر : ت ج (743) : ا ، القول : ت ج (744) : ا ، عبر عل فنيو : ت ج (*) ويعبر : ت ج [يعبر من جملة الكلمات المشتركة بين العربية و العبرية معنى وكتابة نضع تحتها خطا للاشارة الى انها عبرية الاستعمال] (745) : ع [الخروج ١٧ / ٥]، عبر لفنى هعم : ت ج (746) : ا ، باالبياه : ت ج (747) : ع [التكوين ٢٧/٣٥] ، با احيك بمرمه : ت ج (748) : ع [التكوين ٤٣/٢٦] و يبا يوسف هبيته : ت ج

الارض[749]. واستعير هذا الاسم لحلول الأمر الذى ليس بجسم أصلا : حتى اذاتم قولك نكرمك[750]. مماهوآت عليك[751]، حتى إنه استعير لإعدام ما: غشينى الشر[752] ، وغشينى الديجور[752]. وبحسب هذه الاستعارة التى استعير لما ليس بجسم أصلا استعير ايضاً للبارى عز وجل إما لحلول أمره أو لحلول سكينته. و بحسب هذه الاستعارة قيل : هاأنا آت اليك فى ظلمة الغمام[753] ، لأن الرب اله اسرائيل قد دخل منه[754]. وكل ماشابه ذلك معناه حلول سكينة: وياتى الرب إلهى وجميع القديسين معك[755]. حلول

(٢٧ ــ ب) م امره أو ثبات[756] مواعيده التى وعدبها على يد انبيائه وهو| قوله : جميع القديسين معك[757] كأنه يقول : ياتى خطاب الرب إلهى على يد جميع القديسين معك[768] خطابا[759] لإسرائيل[760]

فصل كج [٢٣]

الخروج[761] مقابل المجئ[762]، استعمل هذا الاسم فى خروج جسم من موضع كان مستقرا فيه لموضع آخر، حيوانا كان ذلك الجسم أو غير حيوان: خرجوا من المدينة[763] ، وان خرجت نار[764] ؛ واستعير لظهور امر ليس بجسم أصلا : خرجت الكلمة من فم الملك[765] ، لان خبر الملكة

---

(749) : ع [الخروج ٢٤/١٢] ، كى تبواو ال ها رص : ت ﺟ (750) : ع [القضاة ١٧/١٣] ، كى يبوا دبرك وكبد نوك : ت ﺟ (751) ع [إشعيا ١٥/٤٧] ، ما شر يبواو عليك : ت ﺟ (752) : ع [ايوب ٢٦/٣٠] ويبا رع ويبا افل : ت ﺟ (753) : ع [الخروج ٩/١٩] ، انكى با اليك بعب هعنن : ت ﺟ (754) ع [حزقيال ٢/٤٤] اى الله الهى يسرال با بو : ت ﺟ (755) : ع [زكريا ٥/١٤] ، وبا الله الهى كل قدشيم عمك : ت ﺟ (756) او ثبات : ت ن ، اى ثبات : ﺟ ى (757) : ا ، كل قدشيم عمك : ت ﺟ (758) : ا ، وبادبر الله الهى على يدى كل قدشيم عمك : ت ﺟ (759) خطابا : ت ﺟ ، خطاب: ن (760) : ا ، ليسرال : ت ﺟ (761) : ا ، اليصياه: ت ﺟ (762) : ا ، البياه: ت ﺟ (763) : ع [التكوين ٤/٤٤] هم يصاو ات هعير : ت ﺟ (764) : ع [الخروج ٦/٢٢] ، كى تصا اش . ت ﺟ (765) : ع [استير ٨/٧] ، هدبر يصا مفى هملك: ت ﺟ

سينتهى[766]، يعنى نفوذ الامر، لأنها من صهيون تخرج الشريعة[767]. وكذلك: واذ اشرقت الشمس على الارض[768]، اعنى ظهور الضياء وبحسب هذه الاستعارة كل لفظة خروج[769] جاءت منسوبة له تعالى: هوذا الرب يخرج من مكانه[770]، يظهر امره المستور الآن عنا اعنى حدوث ما يحدث بعد أن لم يكن، اذ كل حادث من قبله تعالى ينسب لامره: بكلمة الرب صنعت السموات وبروح فيه كل جنودها[771] تشبيها بالأفعال الصادرة عن الملوك التى آلتهم فى تنفيذ اراداتهم الكلام، وهو تعالى غير مفتقر لآلة يفعل بها، بل فعل بمجرد ارادته فقط، فلا كلام ايضا بوجه كما سيبين[772]. ولما استعير لظهور فعل من أفعاله الخروج[773] كما بينا وقال: هوذا الرب يخرج من مكانه[774] استعير لارتفاع ذلك الفعل بحسب الإرادة أيضا رجوع[775] فقال: أمضى وأرجع الى موضعى[776] المعنى ارتفاع السكنة |[777] التى كانت (٢٨ - ١) م فيما بيننا منّا التى تبعها عدم المعذرة بنا كما قال متواعدا: وأحجب وجهى عنهم فيصيرون مأكلا[778]، لانه اذا عدمت العناية ساب وبقى هدفا لكل ماعسى ان يعرض ويتفق، فيكون خيره وشره بحسب الاتفاق وما اشدّ هذا التواعد وعنه كنّى بقوله: امضى وارجع الى موضعى[776]

(766) : ع [استير ١/١٧]، كى يصا دبر هملكه : ت ج (767) : ع [اشعيا ٢/٣]، كى مصيون تصا توره : ت ج (768) : ع [التكوين ١٩/٢٣] هشمش يصا عل هارص : ت ج (769) : ا، كل لشون يصياه : ت ج (770) : ع [اشعيا ٢٦/٢١]، هنه الله يوصا ممقومو : ت ج (771) : ع [المزمور ٢٢/٦]، بدبر الله شميم نعسو وبروح فيو كل صبام كو : ت ج (772) فيما ياتى، الفصل ٦٥ (773) : ا، يصياه : ت ج (774) : ع [اشعيا ٢٦ / ٢١]، هنه الله يصا ممقومو : ت ج (775) : ا، شيبه : ت ج (776) : ع [هوشع ٥/١٥]، الكه واشوبه ال مقومى : ت ج

فصل كد [٢٤]

السيرة [779] ايضا من جملة الاسماء الموضوعة لحركات مخصوصة من (١٩٧-ب) ج حركات | الحيوان : ومضى يعقوب في طريقه [780] ، وهذا كثير. وقد استعير هذا الألم لامتداد الاجسام التي هي ألطف من اجسام الحيوان : وكانت المياه كلما مرت نقصت [781] ، وجرت النار على الارض [782] ثم استعير لانتشار امر ما وظهوره، وان كان ذلك ليس بجسم أصلا. قال : صوتها كالحية يَسرى [783]؛ وكذلك قوله: صوت الرب الآله وهو متمش فى الجنة [784] ، القول هو المقول عنه، انه كان متمشيا [785] . وبحسب هذه الاستعارة كل لفظ السيرة [786] جاءت فى الله تعالى اعنى أنها استعيرت لما ليس بجسم ، إما لانتشار الامر أولرفع العناية الذى مثاله فى الحيوان التولية عن الشئ الذى كنى [787] [عن] ذلك من الحيوان بالتمشي [788]، فكما كنى عن رفع العناية بستر الوجه [789] ، فى قوله : وانا أحجب وجهى [790] كذلك كنى (٢٨-ب) م عنه بالسيرة [791] التى هى بمعنى | التولية عن الشئ قال: امضي وارجع الى موضعى [776] اما قوله : واشتد غضب الرب عليهما ومضى [792] ففيه المعنيان جميعا اعنى معنى رفع العناية المكنى عنه بالتولية ومعنى انتشار الامر

---

(777) : ا الشكينه : ت ج (778) : ع [التثنية ٣١/١٧] ، وهسترق فنى مهم وهيه لا كل : ت ج (779) السيرة : ا ، المليكه : ت ج (780) : ع [التكوين ٣٢ / ١] ، ويعقب هلك لدركو : ت ج (781) : ع [التكوين ٨ / ٥] ، وهيم هيو هلوك وحسور : ت ج (782) : ع [الخروج ٩ / ٢٣] ، وتهلك اش ارصه : ت ج (783) : ع [ارميا ٤٦ / ٢٢] قوله كنحش يلك : ت ج (784) : ع [التكوين ٣/٨] ، قول الله الهيم متهلك بجن : ت ج (785) : ا ، متهلك : ت ج (786) كل لفظ السيرة: ا ، كل لشون هليكه: ت ج (787) اللى ذلك : ت ج ، اللى يكون : ن ، الذى كنى ذلك : ى (788) : ا ، بالمليكه : ت ج (789) : ا ، بهسترت فنيم : ت ج (790) : ع [التثنيه ٣١ / ١٨] وانكى هستر استير فنى : ت ج (791) : ا ، بالمليكه : ت ج (792) : ع [العدد ١٢ / ٩] ، ويحراف ادنى بم ويلك : ت ج

و فشائه وظهوره اعنى الغضب[793] هو الذى مضى[794] و امتد اليها و لذلك صارت برصاء كالثلج[795]. وكذلك استعير لفظ السيرة[796] للسير بالسيرة الفاضلة دون تحرك جسم اصلا، قال: و سرت فى طرقه[797]، الرب آلهكم تتبعون[798] هلموا لنسلك فى نور الرب[799]

فصل كه [٢٥]

السكن[800] معلوم ان معنى هذا الفعل السكن: و هو مقيم عند بلوطات ممرا[801] إذ كان اسرائيل ساكنا[802]، و هذا هو المعلوم المشهور. و معنى السكن هو دوام المقيم فى مكان ما فى ذلك المكان فانه بطول اقامة الحيوان فى مكان، عامًا كان او خاصًا، يقال فيه إنه سكن فى ذلك الموضع و ان كان هو متحركا فيه بلاشك و استعير ذلك لما ليس بحيوان، بل لكل امر ثبت ولزم شئيا آخر، فيقال فيه ايضا لفظ السكون[803] و لو لم يكن الشئ الذى لزمه ذلك الامر مكانا ولا كان الامر ايضا حيوانا قال: وليقرّ عليه غمام[804]. ولاشك أن الغمامة[805] ليست حيوانا ولا اليوم جسما اصلا، بل هو جزء زمان. وبحسب هذه الاستعارة استعيرلله تعالى المعنى لدوام سكينته اوعنايته فى| أى موضع دامت فيه أو لكل امر دامت به العناية فقيل: (٢٩ — ١) م

---

(793) : ا، الحرون اف : ت ج (794) : ا، هلك : ت ج (795) : ع [العدد ١٢ / ١٠] ، مصورعت كشلج : ت ج (796) : ا ، لشون هليكه : ت ج (797) : ع [التثنية ٢٨ / ٩] وهلكت بدركيو : ت ج (798) : ع [التثنيه ١٣ / ٤] ، احرى الله الميكم تلكو : ت ج (799) : ع [اشعيا ٢ / ٥] ، لكو ونلكه باور الله : ت ج (800) : ا ، شكن : ت ج (801) : ع [التكوين ١٤ / ١٣] اشكن با لنى ممرا : ت ج (802) : ع [التكوين ٣٥/٢٢] ، ويهى بشكن يسرال : ت ج (803) : ا ، لشون شكينه : ت ج (804) : ع [ايوب ٣/٥] ، تشكن عليو عننه : ت ج (805) : ا ، العننه : ت ج

وحل مجدُ الربِّ[806] ، واسكن فيما بين بنى اسرائيل[807] ، و رضوان المتجلى فى العُلَّيْقة[808] . و كل ماجاء من هذا الفعل منسوبالله هو بمعنى دوام سكينته اعنى نوره المخلوق فى موضع او دوام العناية بامرما ، كل موضع بحسبه .

فصل كو [٢٦]

قد علمت قولتهم الجامعة لأنواع التأويلات كلها المتعلقة بهذا الفن وهو قولهم : عبرّت عنها التوراة بلسان بنى آدم[809]، معنى ذلك ان كل ما يمكن الناس اجمع فهمه و تصوره باول فكرة هوالذى اُوجب لله تعالى، فلذلك وُصف بأوصاف تدل على الجسمانية ليدل عليه أنه تعالى موجود إذ لايدرك الجمهور باول وهلة وجودا الاللجسم خاصة وماليس بجسم او موجود فى جسم فليس هو موجودا عندهم. وكذلك كل ما هوكمال عندنا نُسب له تعالى ليدل عليه أنه كمال بأنحاء الكمالات كلها ولايشوبه نقص أصلا . فكل مايدرك الجمهور بأنه نقص أو عدم فلا يوصف به ولذلك لا يوصف بأكل ولا بشرب ولا بنوم ولا بمرض ولا بظلم ولا بمايشبه ذلك. وكل ما يظن الجمهور أنه كمال ، وُصف به . وان كان ذلك إنما هوكمال بالاضافة الينا. أما اليه تعالى فتلك التى نظنها كلها كمالات هى غاية النقص لكن لوتخيلوا عدم ذلك الكمال الانسانى منه تعالى ، لكان عندهم نقصا[810] فى حقه.

وانت تعلم أن الحركة هى من كمال الحيوان وضرورية له فى كماله ، فكما هو مفتقر للأكل والشرب لتعويض ما تحلل ، كذلك هو مفتقر للحركة ليقصد المؤالفَ له ويهرب من المخالف ، ولا فرق بين ان يوصف تعالى بالأكل والشرب أو يوصف بحركة لكن بحسب لسان

---

(806) : ع [الخروج ٢٤ / ١٦] ، و يشكن كبود الله : ت ج (807) : ع [الخروج ٢٩/٤٥] ، و شكنتى بتوك بى يسرال : ت ج (808) : ع [التثنيه ٣٣ / ١٦] ، و رصون شكنى سنه : ت ج (809) : ا ، دبره توره كلشون بنى ادم : ت ج [انظر : بيا موت ، ٧١ ا من التلمود] (810) نقصا : ت ، نقص : ج

بنى آدم[811] اعنى الخيال الجمهورى كان الاكل والشرب عندهم نقصا فى حق الله، و الحركة ليست بنقص فى حقه، و ان كانت الحركة إنما ألجأ اليها الافتقار و قدتبرهن أن كل متحرك فذو عظم ، منقسم بلاشك وسيتبرهن كونه تعالى ليس بذى عِظَم، فلاتوجدله حركة ولا يوصف ايضا بسكون، اذ لا يوصف بسكون إلا مَن شانه[812] ان يتحرك.

فكل هذه الاسماء الدالة على أنواع الحركات الحيوانية كلها وصف بها تعالى على الجهة التى قلنا كما يوصف بالحياة، اذ الحركة عرض لازم للحيوان، ولا ريب ان مع ارتفاع الجسمانية يرتفع جميع ذلك اعنى : نزل ، وصعد، وسار و انتصب و وقف، و دار، وجلس ، وسكن ، و خرج ، وجاء ، وعبر[813] ، وكل ماشابه ذلك. وهذا الأمر ، التطويل فيه | (١٩٨ - ا) ج
فضل* إلا من أجل ما ألفته أذهان الجمهور ، فلذلك ينبغى تبيينه للذين أخذوا (*) أنفسهم بالكمال الإنسانى وإزالة هذه الأوهام السابقة من سن الطفولية إليهم منهم بيسير بسط كما فعلنا.

فصل كز [٢٧]

(٣٠ - ا) م

انقولوس المتهود[814] كامل جدا فى اللغة العبرانية و السريانية ، وقد جعل وكده رفع التجسيم. فكل صفة يصفها الكتاب تودّى إلى جسمانية يتأولها بحسب معناها ، وكل ما يجده من هذه الأسماء التى تدل على نوع من أنواع الحركة يجعل معنى الحركة تجلّيا وظهور نور مخلوق، أعنى[815] سكينة[816] و اعتناء فهو ترجمة[817] ينزل الرب[818] بتجلّى الرب ، وينزل الربُّ[819] ويتجلى الربُّ[820] ولم يقل وهبط الرب[821]

(811) : ا ، لشون بنى ادم : ت ج (812) من شانه : ت ج ، ما من شانه : ن ، ما شانه : ى (813) : ا ، يرد و عله و هلك و نصب و عمد و سبب و يشب و شكن و يصا و با وعبر : ت ج (*) اخذوا ، : ت ، اكدوا : ج (814) المتهود : ا ، هجر : ت ج (815) اعنى : ت ج ، اعتى : ن (816) : ا ، شكينه : ت ج (817) : ا ، ترجم : ت ج (818) : ع [الخروج ١٩/ ١١] ، يرد الله : ت ج (819) : ع [الخروج ١٩/ ٢٠]، يتجلى الله و يرد الله : ت ج (820) و يتجلى الله : ج ، و اتجل ادنى : ت (821) : ا ، و نحت (ادنى) : ت ج

أنزل الآن وأرى[822] [و]اتجلى الآن وانظر[823]. وهذا مطرد فى شرحه لكنه ترجم : انا اهبط مصر[824] [و] اذهب معك الى مصر[825] وهذه قصة عجيبة جدا، تدل على كمال هذا السيد وحسن تأويله وفهمه الأمور على ماهى عليه؛ وفتح لنا ايضا بهذه الترجمة معنى كبيرا من معانى النبوة ، وذلك أن أول هذه القصة قال : فكلّم الله اسرائيل ليلا فى الحلم وقال يعقوب يعقوب ا الخ . قال انا الله الخ. انا اهبط معك الى مصر[826] .

فلما ضمن اول القول إنه كان ليلا فى الحلم [827] فلم يستشنع انقلوس ان يحكى القول الذى قيل: ليلا فى الحلم[827] بنصه وهو الصحيح، لأن هذا وصف ما قيل، لا وصف قصة جرت مثل: ونزل الرب على جبل سيناء [828] الذى هو وصف ما حدث فى الامور الوجودية، ولذلك كنى عنه بالتجلى ونفى عنه ما يدل على وجود حركة والأمور الخيالية اعنى حكاية ما قيل له إبقاؤه بحسبه وهذا عجيب. ومن هنا تتنبه أن| فرقا كبيرا بين ما يقال فيه فى الحلم م (٣٠ – ب)
أو فى الحلم ليلا[829] ، وبين ما يقال فيه شبح ورؤيا[830] ، وبين ما يقال فيه مطلقا ويكون كلام الرب الىّ قائلا أو وقال الىّ الربُّ [831] ويمكن ايضا عندى أن يكون انقلوس تأول الله[832] المقول هنا ملاكا[833] ولذلك لم يكره ان يقول فيه أذهب معك الى مصر [825] ولا تستشنع كونه

---

(822) : ع [التكوين ١٨/ ٢١] ارده نا واراه : ت ج (823) : ا، اتجلى كمن و احزى : ت ج (824) : ع [التكوين ٤٦ / ٤] ، انكى ارد عمك مصريمه : ت ج (825) : ا ، انا اشوب عمك لمصريم : ت ج (826) : ع [التكوين ٤٦ / ٤ - ٢] ويامر الهيم ليشرال بمراوت هليله ويامر يعقب يعقب ويامر انكى هال وكو . انكى ارد عمك معصريمه : ت ج (827) ايلا فى الحلم: ا ، بمرا وت هليله : ت ، — : ج (828) : ع [الخروج ١٩/ ٢١] ، ويرد ادنى على هر سني : ت ج (829) : ا ، بحلوم او بمراوت هليله : ت ج (830) : ا ، بمحزه وبمراه : ت ج (831) ويهى دبر ادنى الى لامر او ويامر ادنى الى : ت ج (832) : ا ، الهيم : ت ج (833) ملاكا : ت ، ملاك : ج [الملاك فى العبرية هو نفس الملك فى العربية ولم نتصرف فيه]

يعتقد الله[834] هنا ملاكا[835] و هو يقول له : اناالله اله ابيك[836]. لأن هذا القول يكون بهذا النص على يدى ملاك ايضا. ألاتراه يقول : فقال لى ملاك الله فى الحلم يا يعقوب قلت لبيك[837] و فى آخر و صف خطابه له : انا اله بيت ايل حيث مسحت النصب هناك و نذرت لى نذرا هناك[838]. ولاشك أن يعقوب نذرلله لا للملاك ؛ لكن هذا مطرد فى أقاويل الانبياء ، اعنى حكاية الأمور التى يقولها لهم الملاك عن الله بلفظ خطاب الله لهم ، و هى كلها بحذف المضاف كأنه يقول : انا رسول اله ابيك انا رسول الله المتجلى لك فى بيت ايل[839] ونحو هذه. وسياتى فى النبوة و مراتبها و فى الملائكة كلهم كثير بحسب غرض هذه المقالة[840].

فصل كح [٢٨]

رِجْل: اسم مشترك هو اسم الرِجْل : رجلا برجل[841] و يقع ايضا فى معنى التبع : اخرج أنت و جميع الشعب الذين فى عقبك[842]، معناه التابعون لك ، ويقع ايضا بمعنى السببية : وباركك الرب لرجْلي[843] بسببى اى من أجلى أن الأمرالذى هو| من أجل شئ ما، فذلك الشئ سبب للأمر وهذا كثير (٣١ — ١) م الاستعمال : فى رِجْل الماشية التى امامى و فى رِجْل الاولاد[844] فقوله :

---

(834) : ا ، الميم : ت جـ (835) هنا ملاكا : ت ، هناك ملاك : جـ (836) : ع [التكوين ٤٦/٣] ، انكى هال المى ابيك : ت جـ (837) : ع [التكوين ١١/٣١] ، و يامر الى ملاك ها لهيم بحلوم يعقب واومر هنى : ت جـ (838) : ع [التكوين ٣١ / ١٣] ، انكى هال تبيت ال يشر مشحت شم مصبه اشر ندرت لى شم ندر : ت جـ (839) : ا ، انكى شلوح المى ابيك انكى شلوح هال هنجله عليك ببيت ال : ت جـ (840) هذه المقالة : ت ، المقالة هذه : جـ (841) : ع [الخروج ٢١/٢٤] ، رجل تحت رجل : ت جـ (842) : ع [الخروج ١١ / ٨] ، صا اته وكل هعم اشر برجليك : ت جـ (843) : ع التكوين ٣٠ / ٣٠] ، و يبرك ادنى اتك لرجلى : ت جـ (844) : ع [التكوين ٣٣ / ١٤] ، لرجل هملاكه و لرجل هيلديم : ت جـ

و تقف رِجْلاه فى ذلك اليوم على جبل الزيتون [845] ، يريدبه ثبات اسبابه اعنى العجائب التى تظهر حينئذ فى ذلك المواضع [846] التى هو تعالى سببها اعنى فاعلها، والى هذا التأويل (+) ذهب يوناتان بن عازياتيل [847] عليه السلام قال : ويتجلى بقدرته فى ذلك اليوم على جبل الزيتون [848]، وكذا يترجم كل جارحة بطش و تنقل يقدرتها [849]. لأنها كلها المراد بها الأفعال الصادرة عن ارادته.

أما قوله : وتحت رجليه شبه صنعة من بلاط سمجونى [850] ، فتأويل انقلوس فيه ما قد علمت أنه جعل ضمير رجليه [851] عائدا [854] الى الكرسى [853] فقال: وتحت كرسى مجده [854] وافهَم ثم تعجَّبْ من بُعد انقلوس عن التجسيم ، وكل مايؤدى اليه ولو بأ بعد طريق. لأنه لم يقل: وتحت كرسيه [855] ، لأنه إن نسب الكرسى [856] له على المعنى المفهوم اولا ، لزم كونه مستويا على جسم ولزم التجسيم فنسب الكرسى الى مجده [857]، اعنى للسكينة [858] التى هى نور مخلوق وكذلك قال فى الترجمة : إن يده ضدُّ عرش الربِّ [859] قال : مِن الربّ الذى سكينته على عرش مجده ، [860]. وهكذا تجد على لسان جميع الامة عرش المجد [861]. وقد خرجنا عن غرض الفصل لشئ سيتبين [862] فى فصول اُخرى وارجع الى غرض الفصل .

أما تأويل انقولوس ، فقد علمته لكنه غاية الأمر أنه نَفَى التجسيم ولم يبيّن لنا اى شئ ادركوا [863] ولا هذا المثل اى شئ يراد به . وكذلك

---

(845) : ع [زكريا ٤ ١/ ٤] ، وعمدو رجليو بيوم مهوا عل هر هزيتيم : ت جـ (846) المواضع : جـ ، الموضع : ت (+) التاويل : ت ، التاول : جـ (847) يونا تان : ا ، يونتن : ت جـ (848) : ا ، ويتجل بجبورتيه بيوما مهوا عل طور زيتيا : ت جـ (849) : ا ، جبورتيه : ت جـ (850) ؛ ع [الخروج ٢٤ / ١٠] تحت رجليو كمعة لبنتْ مفير : ت جـ (851) : ا ، رجليو : ت جـ (852) عائدا : ت ، عائد : جـ (853) : ا ، الكما : ت جـ (854) : ا ، وتحوت كورسى يقريه : ت جـ (855) وتحت كرسيه : ا ، وتحوت كورسيه : ت جـ (856) : ا ، الكسا : ت جـ (857) : ا ، الكسا ليقريه : ت جـ (858) : ا ، الشكينه : ت جـ (859) : ع [الخروج ١٧ / ١٦] ، ترحوم كى يد عل كس يه : ت جـ (860) : ا ، من قدم الما دشكتنيه عل كورسى يقرا : ت جـ (861) : ا ، كسا هكبود : ت جـ (862) سيتبين : ت ، بتبين : جـ (863) ادركوا : ت جـ ، ادركه : ن

فى كل موضع لا يتعرض لهذا المعنى | بل لنفى التجسيم فقط ، لأن نفى | التجسيم أمر برهانى ضرورى فى الاعتقاد ، فيقطع به و يقول بحسبه. اما تبيين[865] معنى المثل فهو امر مظنون قد يكون ذلك هو القصد أو شئ آخر و هى ايضا أمور خفية جدا. و ليس من قواعد الاعتقاد فهمها ولا إدراكها سهلا[866] للجمهور ، فلذلك لا يُليمّ[867] بهذا المعنى. (٣١-ب) م (١٩٨-ب) م

أما نحن بحسب غرض هذه[868] المقالة ، فلا بد لى أن أتأول شيئا و اقول إن قوله: تحت رجليه[869] ، يريد به من سببه و من أجله كما بينا ، والذى أدركوه هو حقيقة المادة الاولى التى هى من قبله تعالى و هو سبب وجودها. و تأمَّلْ قوله : كصنع حجر الياقوت[870] ، ولو كان القصدُ اللونَ ، لقال : كحجر الياقوت[871] زاد الصنع[872] لأن المادة ، كما علمت ، قابلة أبدا[873] منفعلة باعتبار ذاتها ، ولا فعل لها الا بالعرض ، كما أن الصورة فاعلة ابدا بذاتها ، منفعلة بالعرض كما تبين فى الكتب الطبيعية. ولذلك قال عنها كصنع[874] ، واما حجرة الياقوت[875] فهى عبارة عن الشفّاف ، لاعن اللون الابيض ، لأن بياض البلور ليس بلون ابيض بل شفّاف فقط ، والشفاف ليس هو لونا كما برهن فى الكتب الطبيعية ، لأنه لوكان لونا ، لما أورى الألوان كلها من خلفه وقَبِلَها. فلما كان الجسم المُشفّ عادم الألوان[876] كلها ، لذلك يَقْبَل الالوانَ كلها بالتعاقب. و هذا شبه المادة الاولى التى هى باعتبار حقيقتها عادمة الصور كلها؛ ولذلك هى قابلة للصور كلها بالتعاقب ، فكان | ادراكهم اذاً المادة الاولى و نسبتها لله لكونها[877] اول مخلوقاته الموجبة الكون و الفساد وهو مبدعها. و سياتى فى هذا المعنى ايضا كلام[878]. (٣٢-ا) م

---

(865) تبيين معنى : ت ، معنى يبيين : ج (866) سهلا : ت ، سهل : ج (867) لا يلم : ت ، لم يلم : ج (868) غرض هذه : ج ، غرض : ت (869) : ا ، رجليو : ت ج (870) كصنع حجر الياقوت : ا ، كمعه لبنت هفير : ت ج (871) : ا ، كلبنت مفير : ت ج (872) : ا ، معسه : ت ج (873) ابدا : ت ج ، زبرا بذاتها : ن (874) : ا ، كمسه : ت ج (875) : ا ، لبنت مفير : ت ج (876) عادم الالوان : ت ، عادما للالوان : ج (877) لكونها : ت ، وكونها : ج ن (878) الجزء الثانى ، الفصل ٢٦

واعلم أنك محتاج الى مثل هذا التأويل، ولو على تأويل انقلوس الذى قال : وتحت كرسى مجده [879] ، اعنى أن المادة الاولى هى ايضا بالحقيقة تحت السماء المسمى الكرسى[880] كما تقدم وما نبهى على هذا التأويل الغريب وايجاد هذا المعنى الا قولة وجدتها لربّى[881] اليعزر بن هورقانوس ، ستسمعها فى بعض فصول هذه المقالة[882] . والقصد كله من كل عاقل نفى التجسيم عن الله تعالى وجعل[883] تلك الادراكات كلها عقلية لاحسية فافهم هذا واعتبره .

فصل كط [٢٩]

غضب[884] اسم مشترك هو اسم الوجع والألم : بالالم تلدين البنين[885] وهو اسم الغضب : ولم يكن ابوه يغمه فى أيامه[886] لم يعضبه : من غمه على داود[887] غضب من اجله وهو اسم الخلاف والعصيان : تمردوا وحزنوا روحه القدوس[888] ، واسخطوه فى القفر[889] ، هل فىّ سبيل سوء[890] ، فى النهار كله يعرقلون اموری[891] . وبحسب المعنى[892] الثانى أوالثالث قيل : وتأسف فى قلبه[893] .

اما بحسب المعنى الثانى فتأويله أن الله غضب عليهم لسوء فعلهم . فاما قوله : فى قلبه[894] وكذلك قوله فى قصة نوح : وقال الرب فى نفسه[895] : فاسمع معناه ، وذلك أن المعنى الذى يقال عنه فى (٣٢-ب) م

---

(879) : ا ، وتحوت كورسى يقريه : ت جـ (880) : ا ، الكسا : ت جـ (881) : ا ، لربى : ت جـ (882) الجزء الثانى الفصل ٢٦ (883) جعل : جـ اجمال : ت ، اجمل : ن (885) : ع [التكوين ٣ / ١٦] ، بعصب تلدى بنيم : ت جـ (886) : ع [الملوك الاول ١/٦] ، ولا عصبو ابيو ميميو : ت جـ (887) : ع [الملوك الاول ٢٠/٣٤]، كى نعصب ال دويد : ت جـ (888) : ع [اشعيا ٦٣/١٠]، مرو وعصبوات روح قدشو : ت جـ (889) : ع [المزمور ٧٨ / ٤٠] ، يعصيبو هوا بيشيمون : ت جـ (890) : ع [المزمور ١٣٨ / ٢٤] ، ام درك عصب بى : ت جـ (891) : ع [المزمور ٥٥/٦] ، كل هيوم دبرى يعصبو : ت جـ (892) المعنى : ت ، هذا المعنى : جـ (893) : [التكوين ٦/٦]، ويتعصب ال لبو : ت جـ (894) : ا ، ال لبو : ت جـ، (895) : ع [التكوين ٨/٢١]، نخ ويامر الله ال لبو : ت جـ (*) وكذلك : ت جـ ، كذلك : ن

الانسان إنه قال في قلبه ، أو قال الى قلبه [896] هو المعنى الذى لايلفظ به الانسان، ولا يقوله لغيره. وكذلك كل معنى اراده الله ولم يقُله لنبيّ في ذلك الوقت الذى نفذ فيه ذلك الفعل، بحسب الإرادة يقال عنه : وقال الرب في نفسه[895] : تشبيها بذلك المعنى الانسانى على اطراد تكلمت التوراة بلسان بنى آدم[897]، وهذا بينّ ظاهر فلكون عصيان جيل الطوفان[898] لم يتبيّن في التوراة ارسال رسول لهم في ذلك الوقت، ولا نهيُهم[899] ولا تواعدهم بالهلاك. قيل عنهم إن الله غضب عليهم في قلبه[900] وكذلك إرادته بأن لايكون الطوفان[901] لم يقُلْ حينئذ لنبي : مُرَّ واَخْبِرْهم بكذا. فلذلك قيل: في قلبه[902]. وأما قوله : تأسف في قلبه[903] بحسب المعنى الثالث فيكون شرحه ، وخالفَ الانسان ارادةَ الله فيه لان القلب[904] ايضا تسمى الإرادة كما سنبين في اشتراك اسم القلب[904] .

فصل ل [٣٠]

أكل: هذه الكلمة وضعها الاول في اللغة لتناول الحيوان ما يتناوله من الغذاء، وهذا مالا يحتاج له مثال، ثم ان اللغة لحظت في الأكل معنيين: المعنى الواحد هو تلاف الشئ المأكول وذهابه، اعنى فساد (+) صورته اولا والمعنى الآخر نمو[905] الحيوان بما يتناوله من الغذاء ودوام بقائه به واستمرار[906] وجوده وصلاحية قوى البدن كلها به. فبحسب المعنى | الواحد (٣٣ - ١) م
استعير لفظ الأكل[907] لكل تلاف وكل إبادة، وبالجملة لكل خلع صورة :

---

(896) : ا ، امر بلبو او امر ال لبو : ت : ج (897) : ا ، دبره توره كلشون بنى ادم : ت ج (898) جيل الطوفان : ا ، دورهمبول : ب ج (899) نهيهم : ت، نهاهم : ج (900) : ا ، بلبو : ت ج (901) ا ، مبول : ت ج (902) : ا، ال لبو: ت ج (903) ا ، ويتعصب ال ليو : ت ج (904) : ا، لب : ت ج [انظرفيما يأتى من الفصل ٣٩] (+) فساد: ج ، فسود : ت (905) نمو: ج، نمى : ت (906) استمرار : ت ج، استمداد : ن (907) : ا ، لشون اكيله : ت ج

و تأكلُهم ارض أعدائِكم[908] ، ارض تأكل اهلها[909] ، فالسيفُ يأكلكم[910] . أكل السيف[911] فاشتعلت فيهم نا رالرب و أحرقت فى طرق المحلة[912]، هونار آكلة[913] يعنى يُبيد عصاته إبادة النار لما تتسلط عليه وهذا كثير. و بحسب معنى الاخير استعيرَ لفظ الأكل[914] للعلم و التعلم[*] .

و بالجملة للادراكات العقلية التى يدوم بها بقاء الصورة الانسانية على اكمل الحالات كدوام الجسم بالغذاء | على احسن حالاته : هلموا ابتاعوا و كلوا[915] ، اسمعوا لى سماعا وكلوا الطيب[916] ، الاكثار من أكل العسل غير صالح[917]، يا بُنَىَّ ! كُلِ العسلَ فانه لذيذ، كُلِ الشَّهدَ فانه حلو فى حلقك . كذلك معرفة الحكمة لنفسك[918]. (١٩٩ - ا)ج

و هذا الاستعمال ايضا كثير فى كلام الحكماء[919] اعنى الكناية عن العلم بالأكل : تعال كُلْ لحما دسما فى بيت لِربّى[920] ؛ و قالوا : كلّ مأكل و مشرب وارد فى هذا الكتاب ليس هو الاحكمة[921] . و فى بعض <ال>نسخ التوراة ، و كذلك كثر تسميتهم العلم ماءاً : ايها العطاش جميعا هلموا الى المياه[922] ، و مما[923] كثر هذا الاستعمال فى اللغة و فشا حتى صار كأنه الوضع الاول ، استعمل ايضا لفظ الجوع و العطش فى عدم العلم و الإدراك : أُرسل فيها الجوع على الارض لا الجوع الى الخبز ولا

(908) : ع [الاحبار ٢٦ / ٣٨] ، اكله اتكم ارص اوبيكم : ت ج .(909) : ع [العدد ١٣/٣٢] ، ارص اكلت يوشبيه : ت ج . (910) : ع [اشعيا ١/٢٠]، حرب تاكلو : ت ج (911) : ع [الملوك الثانى ٢ / ٢٦] ، اكل حرب : ت ، - : ج (912) : ع [العدد ١/١١] ، وتعبرم اش الله و تاكل بقصه همحنه : ت ج (913) : ع [التثنيه ٤/٢٤] ، اش اوكله هوا : ت ج (914) : ا ، لشون اكيله : ت ج (*) التعلم : ت ، التعليم : ج (915) : ع [اشعيا ٥٥/١] ، لكوشبرو و اكلو : ت ج (916) :ع [اشعيا ٥٥/٢] ، شمعو شموع الي و اكلو طوب : ت ج (917) : ع [الامثال ٢٥/٢٦] ، اكول د بش هربوت لاطوب : ت ج (918) : ع [الامثال ٢٤ / ١٤-١٣] اكل بنى دبش كى طوب و نوفت متوق عل حكيك كن دعه حكمه لنفشك: ت ج (919) الحكماء : ا ، الحكيم : ت ج (920) ا ، [ا بيابترا ا ٢٢ ا] ، تا اكلو بسرا ثمنا بي ربا: ت ج (921) : ا ، كل اكيله و شتيه هاموره بسفرزه اينه الاحكمه: ت ج [قهلت ربه] (922) : ع [اشعيا ٥٥/١] ، هوى كل صما لكو لميم : ت ج (923) و مما: ت ، وما: ج

العطش الى الماء بل الى استماع كلمات الرب[924] ظمئت نفسى الى الله الى الاله الحى[925]. وهذا كثير وترجم يوناتان بن عازيائيل عليه السلام: وتستقون المياه من ينابيع الخلاص مبتهجين[926]. قال: ألا تتقبلون العلم بفرح من نخبة الصديقين[927]. فتأمل | تأويله ماء[928] إنه علمٌ ينال فى تلك (٣٣-ب) م الايام وجعل عيونا[929]: مثل عيون الجماعة[930] اعنى الأعيان وهم العلماء فقال: ان نخبة الصديقين[931] اذ الصدق [فى العبرية] هو النجاة[932] الحقيقية؛ فأرى كيف تأول كل كلمة فى هذا النص[933] لمعنى العلم والتعلم فافهم هذا.

فصل لا [٣١]

اعلم ان للعقل الانسانى مدارك[934] فى قوته وطبيعته أن يدركها، وفى الوجود موجودات وامور ليس فى طبيعته أن يدركها بوجه ولا بسبب، بل أبواب إدراكها مسدودة من دونه؛ وفى الوجود لامور يدرك منها حالة، ويجهل حالات، وليس بكونه مدركا يلزم أن يدرك كل شئ، كما أن للحواس إدراكات وليس لها ان تدركها على أى بعد اتفق. وكذلك سائر القوى البدنية لأنه وان كان الانسان مثلا قويّا على شيل قنطارين فليس هو قويّا على شيل عشرة، وتفاضل اشخاص النوع فى هذه الأدراكات الحسية وسائر القوى البدنية بيّن واضح لجميع الناس، لكنه له حد وليس الامر مارّا الى اى بعد اتفق، واى قدر اتفق.

كذلك الحكم بعينه فى الإدراكات العقلية الإنسانية يتفاضل اشخاص النوع فيها تفاضلا عظيما. وهذا ايضا بيّن واضح جدا لاهل العلم، حتى ان معنى ما يستنبطه شخص من نظره بنفسه وشخص اخر | لايقدر أن (٣٤-ا) م

---

(924): ع [عاموس ١١/٨]، وهشلحتى رعب بارص لا رعب للحم ولاصما لميم كى ام لشمع ات دبر الله: ت جـ (925): ع [المزمور ٣/٤١]، صماه نفشى لالهيم لال حى: ت جـ (926): ع [اشعيا ٣/١٢]، وشابتم ميم بششون ممعينى هيشوعه: ت جـ (927): ا، وتقبلون الفن حدت بحدوا ببحيرى صديقيا: ت جـ (928) ماء: ا، ميم: ت جـ (929) عيونا: ا، معينى: ت جـ (930): ع [العدد ٢٤/١٥]، معينى هعده: ت جـ. (931): ا، مبحيرى صديقيا: ت جـ (932): ا، اليشوعه: ت جـ (933): ا، الفــوق: ت جـ (934) مدارك: ت، مداركا: جـ

يفهم ذلك المعنى أبدا، ولوفهّم له بكل عبارة و بكل مثل و فى أطوّل مدة لاينفذ ذهنه فيه بوجه ، بل ينبو ذهنه عن فهمه. وهذا التفاضل ايضا ليس هو للانهاية ، بل للعقل الانسانى حد ، بلا شك، يقف عنده. فثم أشياء يتبين للانسان امتناع إدراكها ولايجد نفسه متشوقة الى علمهالشعوره با متناع ذلك ، وأن لا باب يدخل منه للوصول الى هذا كجهلنا بعدد كواكب السماء. وهل هى زوج اوفرد ، وكجهلنا بعدد انواع الحيوان و المعادن و النبات وما اشبه ذلك .

و ثم اشياء يجد الانسان شوقه الى إدراكها عظيما وتسلط العقل عل طلب حقيقتها و البحث عنها موجود فى كل فرقة نظّارة من الناس ، و فى كل زمان. و فى تلك الاشياء تكثر الآراء ويقع الاختلاف بين الناظرين، وتحدث الشبه من اجل تعقل العقل بإدراك تلك الأشياء، اعنى الشوق اليها، و كون كل احد يظن أنه قد وجد طريقا يعلم به حقيقة الأمر، و ليس فى قوة العقل الانسانى أن ياتى على ذلك ببرهان، لأن كل شئ علمت حقيقته ببرهان لااختلاف فيه ولا مجاذبة ولا مما نعة الامن جاهل يعاند العناد الذى يسمى العناد البرهانى ، كما تجد أقواما يعاندون[935] فى كرّية الارض وكون الفلك مستديرا و نحو ذلك. فهؤلاء لا مدخل لهم فى هذا الغرض . و هذه الامور (٣٤-ب) م التى وقعت فيها هذه الحيرة كثيرة جدا فى الأمور الآلهية و قليلة | فى الأمور الطبيعية و معدومة فى الامور التعليمية .

قال الاسكندر الافرود يسى : إن اسباب الاختلاف فى الامور ثلثة :

احدها : حب الرياسة و الغلبة الصادّان[936] للانسان عن إدراك الحق على ماهو عليه .

و الثانى : لطافة الامر المدرَك فى نفسه و غموضه و صعوبة إدراكه .

---

(935) يماندون : ج، عاندوا : ت ،

(936) الصادّان : ت، الصاديقين :

و الثالث : جهل المدرك و قصوره عن إدراك ما يمكن إدراكه ، هكذا ذكر الاسكندر.

و فى ازمنتنا[937] سبب رابع : لم يذكره لانه لم يكن عندهم و هو الإلف و التربية ، لأن للانسان بطبيعته محبة ما ألفه ، و الميل نحوه حتى أنك ترى أهل البادية على ما هم عليه من الشعث و عدم اللذات و ضيقة الاقوات[938] يكرهون المدن ولايستلذون بلذاتها ، و يُؤْثرون الحالات السيئة المعتادة على الحالات الصالحة الغير معتادة ، فلا تستريح انفسهم لسكن[939] القصور ولا للباس الحرير ولا للتنعم بالحمام و الادّهان و الأطياب. كذلك يحدث للانسان فى الآراء التى الفها و رُبّىَ عليها من المحبة و الحماية[940] لها و الاستيحاش | مما سواها . (١٩٩-ب) ج

و بحسب هذا السبب ايضا ، يعمى الانسان عن إدراك الحقائق و يميل نحو معتاداته ، كما اعترى الجمهور فى التجسيم و فى أمور كثيرة التّهية ، كما نبيّن كل ذلك من أجل الإلف و التربية على نصوص استقر تعظيمها و التصديق بها ، تدل ظواهرها على التجسيم و على خيالات لا صحة لها ، بل قيلت على جهة المثل و اللغز ، وكان ذلك لاسباب | سأذكرها ، ولا م (٣٥-١) تظن أن هذا الذى قلناه من قصور العقل الانسانى ، وكونه له حد يقف[941] عنده ، هو قول قيل بحسب الشريعة ، بل هو أمر قد قالته الفلاسفة و أدركته حق إدراكه من غير مراعاة مذهب ولا رأى ، و هو أمر صحيح ، لا يشك فيه إلا مَنْ جهل ما قد تبرهن من الامور ، و هذا الفصل إنما قدمناه توطئة لما يأتى بعده .

---

(937) از منتنا : ت ، ازمانتا : ج (938) الاقوات : ت ، الارقات : ج (939) لسكن · ت ، لسكون : ج (940) الحماية : ت ج ، الحماء : ن(941) يقف · ت ، و قف : ج

فصل لب [٣٢]

اعلم يا أيها الناظر فى مقالتى أنه يعترى فى الادراكات العقلية، من حيث لها تعلّق با لمادة ، شئ شبيه بما يعترى للادراكات الحسية. و ذلك أنك اذانظرت بعينك أدركت ما فى قوة بصرك ان تدرك، فإن استكرهت عينك وحدّقت با لنظر و تكلفت ان تنظر على بُعد عظيم أطوّل مما فى قوتك أن تنظر ببعده او تأملت خطّا دقيقا جدا او نقشا دقيقا ، ليس فى قوتك إدراكه، فاستكرهت نظرك على تحقيقه، فليس يضعف بصرك عن ذلك الذى لاتقدر عليه فقط ، بل ويضعف ايضا عن ما فى قوتك أن تدركه، ويكلّ نظرك ولا تُبصر ما كنت قادرا على إدراكه قبل التحديق والتكلف.

وكذلك يجد كل ناظر فى علم ما حاله فى حال التفكر، فإنه إن أنعم[942] فى التفكر و تكلف كل خاطرة يتبلد ولا يفهم حينئذ، ولوما شانه ان يفهه؛ ٣٥ - ب) م | لان حال القوى البدنية كلها فى هذا المعنى حالة واحدة. وشبه هذا يجرى لك فى الإدراكات العقلية. وذلك أنك إن وقفت عند الشبهة، ولا تخدع نفسك بان تعتقد البرهان فى ما لم يتبرهن، ولا تبادر و تدفع و تقطع بالتكذيب لكل مالم يتبرهن نقيضه ، ولا تروم إدراك مالا تقدر على ادراكه فتكون قد حصلت على الكمال الانسانى، وتكون فى درجة الرّبّى[943] عاقيبا عليه السلام الذى: دخل بسلام وخرج بسلام[944]، عند نظره فى هذه الأمور الالهية.

وان رُمت إدراكا فوق ادراكك أو بادرت لتكذيب الأمور التى لم يتبرهن نقيضها أوهي ممكنة ولو بأ بعد امكان لحقت بأ ليشاع آخر[945]. وما هو أن لا تكون كاملا فقط ، بل تصير أنقص كل ناقص ، ويحدث لك حنيئذ تغليب[947] الخيالات ، والميل نحوالنقائص والرذائل والشرور

(942) انعم : ت ج ، امعن : ن (943) الربى هاقيبا : ا ، رغقيبه : ت ج (944) : ا ، نكنس بشلوم و يصا بشلوم : ت ج [حجيجه ١٤ / ٢] (945) باليشاع اخر : ا، باليشع احر ت ج (946) تغليب . ت ، تجلى : ج (947) عند ضعف : ت ، ضعف : ج

لا شتغال العقل و انطفاء نوره كما يحدث فى البصر من الخيالات الكاذبة أنواع عند ضعف[947] الروح الباصر فى المرضى[948] ، و فى الذين يلحّون بالنظر للامور النيّرة أو للأمور الدقيقة. و فى هذا المعنى قيل: اذا وجدت عسلا فكُلْ ما يكفيك لئلا تكتظ فتتقيأ[949] . و هكذا جلبوه الحكماء عليهم السلام مثلا على أليشاع آخر[945] .

وما اعجب هذا المثل! لأنه شبّه العلم بالأكل كما قلنا[950]، و ذكر ألذّ الأطعمة و هو العسل. و العسل بطبيعته اذا اكثرمنه هوّع المعدة و قيّأ، فكأنه يقول إن طبيعة هذا الادراك مع جلالته و عظمته وما فيه من الكمال | ان لم يوقف فيه عند حده ويُسار فيه بتحفظ ، انعكس لنقص مثل أكل العسل الذى ان أكل بقدر فقد اغتذى و استلذ وان زاد ذهب الجميع. لم يقل لئلا تكتظ و تشمئز منه ، بل[951] قال فتتقيأ[952]. و الى هذا المعنى أيضا أشار بقوله : الاكثار من أكل العسل غير صالح الخ[953] . و اليه اشـــار بقوله : لاتكن حكيما فوق ما ينبغى لئلا تكون فى وحشة.[954] و الى هذا اشار بقوله : احترز لقدمك اذا اقبلت الى بيت الله الخ[955]، و الى هذا اشار داود[956] بقوله: ولم اسلك فى العظائم ولا فى العجائب مما هو اعلى منى[957] . و الى هـذا المعنى قصدوا بقولهم : لاتبحث عن عجائب الاشـياء لك ولا تتطلب الاشياء الخفية عنك وإنما اطلب ما انت مدركه ، (٣٦ – ١) م

---

(948) المرضى : ج ، المرضا : ت (949) : ع [الامثال ١٦/٢٥]، دبش مصات اكول ديك فن تشبعنو و هقاتو : ت ج (950) الفصل السابق ٣٠ . (951) : ا ، فن تشبعنو و قصت بو : ت ج (952) : ا ، و هقاتو : ت ج (953) : ا ، اكول دبش هربوت لا طوب : ت ج (954) : ع [الجامعة ٧ / ١٧]، ولا تتحكم يوتر لمه تشومم : ت ج (955) : ع [الجامعة ٤/١٧] ، شمورجلك كاشر تلك ال بيت هالميم وكو : ت ج (956) داود : ا ، دود : ت ، دويد: ج (957): ع [المزمور ١٣١/١] لاهلكتى بجدولت و بنفلاوت ممنى: ت ج

ولاشغل لك بالعجائب[958] يريد أنك لاتجيل عقلك إلا فى ما يمكن الانسان ادراكه. اما الامر الذى[959] ليس فى طبيعة الانسان إدراكه فالا شتغال[960] به موذ جدا كما بينا. و الى هذا قصدوا[961] بقولهم. كل من نظر فى اربعة اشياء الخ[962] و تمموا ذلك القول بقولهم كل من لايصون مجد خالقه[963] اشارة الى ما بيناه من كون الانسان لايتهجّم للنظر[964] بالخيالات الفاسدة واذ احدثت له الشبه اولم يتبرهن له الامر المطلوب لا[965] يرفضه و يطرحه ويبادر لتكذيبه بل يتثبت ويصون مجد خالقه[966] يكفّ ويقف.

وهذا امر قد بان وليس المراد بهذه النصوص التى قالوها الانبياء، والحكماء قدس سرهم، سدّ[967] باب النظر بالجملة وتعطيل[968] العقل عن
(٣٦-ب)م ادراك ما يمكن ادراكه كما يظن الجاهلون والمتوانون الذين | يعجبهم ان يجعلوا نقصهم وبلههم كمالا وحكمة وكمال غيرهم وعلمه نقصا
(٢٠٠-١)ج | وخروجا[969] عن الشرع : الجاعلين الظلمة نورا والنور ظلمة[970] بل الغرض كله الاخبار بان لعقول البشر حد[ا] تقف عنده ولا تنتقد الفاظا قيلت فى العقل فى هذا الفصل وغيره ؛ ان الغرض الارشاد الى المعنى المقصود لا تحقيق ماهية العقل ولتحرير ذلك فصول اخرى[971].

فصل لج [٣٣]

اعلم ان الأبتداء بهذا العلم مُضرّ جدا، اعنى العلم الالهى، وكذلك تبيين معانى الأمثال النبوية، والتنبيه على الاستعارات المستعملة فى

---

(958) لاتبحث من... بالعجائب : ا، بمفلا ملك ال تدرش و بمكسه ملك ال تحقر به شهر شيته دروش تبونن و اين لك هشق بنستروت :ت ج [حجيجه ١٢ / ١] (959) الامر الذى : ت ، الامور التى : ج (960) ادراكه ... به : ت ؟ ، ادراكها ... بها : ج (961) قصدوا : ت ، قصدوا الحكيم : ج (962) : ا ، كل مستكل باربعه دبريم كو : ت ج [حجيجه ١١/٢] (963) ا ، كل شلا حس عل كبود قونو . ت ج (964) للنظر ت ، — ج (965) لا ت ، لم ج (966) ا ، ويحوس عل كبود قونو ت ج (967) ا ، الحكيم زلّ ت ج (968) تعطيل : ت ، يتعطل ج (969) خروجا ت ، خرجوا ج (970) : ع [اشميا ٥ / ٢٠] ، شميم حشك لاور و اور لحشك ت ج (971) الفصل الاتى ، ٦٨، ٧٢

الخطابات [972] التى كتب النبوة مملؤة منها بل ينبغى ان يربّى الاصغار [973] ويقرّ المقصرون على قدر أدراكهم ، فمن رُؤى كامل الذهن مهيّئاً لهذه [674] الدرجة العالية، درجة النظر البرهانى و الاستدلالات العقلية الحقيقية ، انهض اولا اولا الى ان يصل كماله. اما من منبّه ينبّهه او من نفسه.

اما متى ابتدأ بهذا العلم الالهى ، فليس يحدث تشويش فقط فى الاعتقادات، بل تعطيل محض . وما مثال ذلك عندى الامثل من يغذّى الصبى الرضيع بخبز الحنطة و اللحم وشرب الخمر ، فانه يقتله بلاشك ليس لان هذه اغذية سوء وغير طبيعية للانسان ، بل لضعف المتناول لها عن هضمها حتى يحصل | الاستنفاع بها. كذلك هذه الأراء الصحيحة م (٣٧ - ا) ما اخفيت والغزت وتحيّل كل عالم فى تعليمها بغير تصريح ، بكل وجه من التحيّل من اجل كونها فيها باطنة سوء ، او من اجل كونها هادّة لقواعد الشريعة ، كما يظن الجهال الذين زعموا انهم وصلوا درجة النظر [975] بل اخفيت لقصور العقول فى الابتداء عن قبولها ولُوّح بها ليعلمها الكامل ولذلك تتسمى [976] اسرار وغوامض التوراة [977] ، كما نبيّن وهذا هو السبب فى كون التوراة تكلمت على لسان بنى ادم [978] على ما بينا [979].

وذلك لكونها معرّضة ليبتدئ بها ويتعلمها الصبيان والنسوان وكافة الناس؛ وليس فى قدرتهم فهم الامور على حقيقتها ، فلذلك أقتصر بهم على التقليد فى كل رأى صحيح يؤثر تصديقه ، وفى كل تصوُّر على ما يسدّد الذهن نحو وجوده ، لاعلى حقيقة ماهيته . فاذاكمل الشخص وقدمت له غوامض التوراة [980] اما من غيره او من نفسه، اذا نبهه بعضها على بعض وصل درجة يصدّق بتلك الاراء الصحيحة بطرق التصديق الحقيقية، اما بالبرهان فى ما يمكن فيه برهان او بالحجج القوية فى ما يمكن فيه ذلك

(972) الخطابات : ج ، الخطابة : ت (973) الاصفار : ت ، الاصاغر : ج ن (974) لقبول هذه: ج ، لهذه : ت (975) لدرجة : ج درجة : ت، (976) تتسمى : ت ، سمى : ج (977) : ا ، سودوت و ستريتوره : ت ج (978) : ا ، دبره كلشون : ت ج (979) الفصل السابق ، ٢٦ (980) : ا ، و نمسرو لو سترى توره : ت ج [قارن : حجيجه ١،٣١]

وكذلك يتصوّر تلك الامور التى كانت له خيالات ومثالات بحقائقها ويفهم ماهيتها ، وقد تكررلك مرات فى اقاويلنا قولهم ولا تعطى قصة الامر لكل احد ما لم يكن حكيماً ويفهم بنفسه ، وحينئذ تعطى له رؤس الفواصل[981] ، ولذلك لا ينبغى ان يفاتح احد فى هذا الباب الا بقدر (٣٧-ب) م احتماله. وبهذين الشرطين : احدهما |كونه حكيما[982]، اعنى انه حصلت له العلوم التى تتخذ منها مقدمات النظر. والثانى ان يكون فهما فطنا ذكى الطبائع[983] يشعر بالمعنى بايسر تلويح. وهو معنى قولهم يفهم بنفسه[984]. وسابين لك السبب فى منع تعليم الجمهور بطرق النظر الحقيقية واخذهم بتصور ماهيات الامور على ماهى عليه ، كون ذلك امرا لازما ضروريا ألا[985] يكون الا هكذا فى فصل بعد هذا فاقول :

فصل لد [٣٤]

الاسباب المانعة لافتتاح التعليم بالالهيات والتنبيه على ما ينبغى التنبيه عليه وتعريض ذلك للجمهور ، خمسة اسباب.

السبب الاول: صعوبة الامر فى نفسه ولطفه وغموضه قال: وما هو بعيد وعميق جدا من يجده[986]. وقيل : اما الحكمة فاين توجد[987] ولا ينبغى ان يبتدا فى التعليم بالأصعب والاغمض فيها. ومن الامثال المشهورة فى ملتنا تشبيه العلم بالماء وبيّنوا ، عليهم السلام، فى هذا المثل معانى، من جملتها أن الذى يدرى يعوم يخرج الجواهر من قعر البحر، ومن جهل العوم غرق فلذلك لا يعترض للغوم الامن ارتاض فى تعلمه.

والسبب الثانى قصور اذهان الناس كلهم فى ابتدائهم ، وذلك ان (٣٨-١) م الانسان لم يُعط كماله الاخير اولا بل الكمال فيه بالقوة وهو فى ابتدائه |عادم

(981) املاه ص ٣ (982) : ا ، حكم : ت ج (983) فهما فطنا ذكى الطبائع : ت ، فاهما فطينا ذكيا ذكى الطبائع : ج (984) : ا ، مبين مدهتو : ت ج (985) الا" : ت، لا : ج (986) : ع [الجامعة ٧ / ٢٥] رحوق مه شهيه وعوق و عوق مى يمصانو : ت ج (987) : ع [ايوب ١٢/٢٨]، و هحكمه ماين تمصاكو : ت ج

ذلك الفعل: وجحش القراء يصير انسانا[988] وما كل شخص له امرما بالقوة يلزم ضرورة ان يخرج ذلك الى الفعل بل قد يبقى على نقصه اما لموانع[989] اولقلة ارتياض بما يخرج تلك القوة الى الفعل وبيان قيل: ليس الكثير، هم الحكماء[990]. وقالوا، عليهم السلام: ورأيت الناس عالى الرتب وهم قلائل[991]، لان الموانع عن الكمال كثيرة جدا والشواغل عنه غزيرة، ومتى يحصل التهيؤ التام والفرغة للارتياض، حتى يخرج ما فى ذلك الشخص بالقوة الى الفعل.

والسبب الثالث طول التوطئات لان للانسان بطبعه تشوّ ق[ا] لطلب الغايات، وكثيرا ما يملّ او يرفض التوطئات. | واعلم أنه لوحصلت (٢٠٠-ب) م غاية مادون التوطئات للتقدمة لها لما كانت تلك توطئات بل كانت تكون شواغل وفضولا محضا؛ وكل انسان رلو ابدل الناس اذا نبهته كما يُنَبَّه نائم[992]، وتقول له اَمَا تشتاق الآن لمعرفة هذه السموات؟ كم عددها؟ وكيف شكلها؟ وما فيها؟ وما هى الملائكة؟ وكيف خلق العالم باسره؟ وما غايته بحسب ترتيبه بعضه من بعض؟ وما هى النفس؟ وكيف حدوثها فى البدن؟ وهل نفس الانسان تُفارق وان كان تفارق فكيف؟ وبماذا؟ والى ماذا؟

وما اشبه هذه المباحث فهويقول لك نعم بلاشك، ويشتاق لمعرفة هذه الاشياء على حقائقها، شوقا طبيعيا، لكنه يريد سكون هذا الشوق وحصول معرفة جميع ذلك بكلمة واحدة، اوكلمتين تقولها له، إلا انك لوكلفته ان يعطل| شغله جمعة من الزمان، الى ان يفهم جميع ذلك لَمّا فعل، (٣٨-ب) م بل يقنع بخيالات كاذبة تسكن نفسه اليها، ويكره ان يقال له ان ثم شيئ[ا] يحتاج الى مقدمات كثيرة وطول مدة فى المبحث وانت تعلم أن هذه الامور

(988) ع [ايوب ١٢/١١]. وصير فرا ادم يولد: ت جـ (989) لموانع: ت، لمانع: جـ ن (990): ع [ايوب ٩/٢٥]، لا ربيم يحكمو: ت جـ (+) عليهم السلام: جـ، زّل: ت (991) [المعنى اللفظى: رأيت ابناء المجرة] وهمقلائل: ا، رايتى بنى عليه وهم موعطيم: ت جـ (992) نائم: ت، نائما: جـ

مرتبطة بعضها ببعض وذلك ان ليس فى الوجود غير الله تعالى ومصنوعاته كلها ، وهى كل ما اشتمل عليه الوجود من دونه ، وليس ثم طريق لادراكه الامن مصنوعاته ، وهى الدالّة على وجوده ، وعلى ما ينبغى أن يعتقد فيه اعنى ما يوجب له او يسلب عنه ، فيلزم اذا ضرورة اعتبار الموجودات كلها على ما هى عليه ، حتى نتخذ من كل فن وفن مقدمات حقيقية يقينية تنفعنا فى مباحثنا الالهية .

فكم مقدمة تؤخذ من طبيعة الاعداد ومن خواص الاشكال الهندسية نستدل منها على امور ننفيها عنه تعالى ، ويدلنا نفيها على جملة معانٍ إما امور الهيئة الفلكية والعلم الطبيعى. فما ارى الامر فى ذلك يشكل عليك انها امور ضرورية فى ادراك نسبة العالم لتدبير الله كيف هى على الحقيقة ؟ لا بحسب الخيالات .

وثم امور كثيرة نظرية وان لم تتخذ منها مقدمات لهذا العلم لكنها تروض الذهن وتحصل له ملكة الاستدلال ومعرفة الحق بالامور الذاتية له ، وتزيل التشويش الموجود فى اكثر اذهان الناظرين من التباس الامور العرضية بالذاتية ، وما يحدث بسبب ذلك من فساد الأراء مضافا(993)

(٣٩-١) م الى تصور تلك | الامور على ماهى عليه ، وان لم تكن اصلا فى العلم الالهى ؛ ولا تخلو ايضا من منافع اخرى فى امور موصلة لذلك العلم ، فلابد ضرورة لمن اراد الكمال الانسانى من الارتياض اولا فى صناعة المنطق ، ثم فى الرياضيات على ترتيب ثم فى الطبيعيات ، وبعد ذلك فى الالهيات وقد نجد كثيرين تقف أذهانهم عند بعض هذه العلوم وحتى إن لم تنبُ(994) اذ هانهم قد يقطع بها الموت وهم فى بعض التوطئات. فلو كنّا لانُعطَى رأيا على جهة التقليد بوجه ولا نرشد نحو شئ بمثال، الا نلزم بالتصوّر الكامل بالحدود الذاتية وبالتصديق فى ما يراد التصديق به بالبرهان، وذلك لا يمكن الا بعد هذه التوطئات الطويلة ، لكان ذلك يكون(995) داعيا لموت الناس كافة، وهم لا يعلمون، هل ثم اله للعالم أو ليس ثم اله؟ ناهيك ان يوجب له

---

(993) مضافا : ت ، مضاف : جـ (994) لم تنب : ت ، لم نبو : جـ (995) لكان ذلك يكون : ت ، فكان يكون ذلك : جـ ، فكان : ن

حكم او تنفى عنه نقيصة وليس كان يتخلص قط من هذا الهلاك الا : واحد من مدينة و اثنان من عشيرة[996]

اما الآحاد وهم : الباقون الذين يدعوهم الرب[997] فلا يصح لهم الكمال الذى هو الغاية الابعد التوطئات وقد بين سليمان ان الحاجة للتوطئات ضرورية وانه لا يمكن الوصول الى الحكمة الحقيقية الا بعد الارتياض قال : اذا كلّ الحديد ولم يشحذ حده تزايد التعب والحكمة انفع للنجاح[998] وقال : اسمع المشورة واقبل التاديب لكى تصير حكيما فى اواخرك[999]. وهنا ضرورة اخرى لتحصيل التوطئات ، | وذلك ان (٣٩ - ب) م الانسان تحدث له شكوك كثيرة فى حال الطلب بسرعة ويفهم ايضا الاعتراضات بسرعة اعنى نقض قول ما ، لان ذلك شبه الهدّ فى البنيان.

اما إثبات الاقاويل وحل الشكوك فلا يصح الا بمقدمات كثيرة ، تؤخذ من تلك التوطئات ، فيكون الناظر دون توطئة كمن سعى برجليه ليصل لموضع ما فوقع فى طريقه فى بئر عميق لا حيلة عنده للخروج منه الى ان يموت. فلو عدم السعى وسكن فى موضعه لكان احرى به. وقد اطنب سليمان فى الامثال[1000] فى وصف حالات الكسالى وعجزهم. كل ذلك مثل للعجز عن طلب العلوم وقال: فيشوق[1001] الشائق لحصول الغايات ، ولا يسعى فى تحصيل التوطئات الموصلة لتلك الغايات بل يشتاق فقط ، قال: رغبة الكسلان تقتله لان يديه تأبيان العملَ ، النهارَ كله يرغب ويتمنى والصدّيق يعطى ولا يضنّ[1002].

(996) [ارميا ٣/١٤] حدمير وشـنيم محشفحه : ت جـ (997) : ع [يوئيل ٢/٣٢] ، هشريديم اشر الله قورا: ت جـ (998) ع [الجامعة ١٥/١٠] ، ام قهه هبرزل وهوا لا فنيم قلقل وحيليم يجبر ويترون هكشر حكمه : ت جـ (999) : ع [الامثال ١٩/٢٠] ، شمع عصه وقبل موسر لمن تحكم با حريتيك : ت جـ (1000) سليمان فى الامثال: ا، شلمه فى مشل: ت جـ (1001) فيشوق الشايق : جـ ، فى شوق الشائق : ت (1002) ع [الامثال ٢١ / ٢٥ ، ٢٦] ، تاوت عصل تميتنو كى ما نويديو لعوت كل هيوم هتاوه تاوه و صديقيتن ولا يحشك : ت جـ

يقول : إن السبب فى كون شوقه قاتلا له ، لانه لا يسعى (٢٠١-١) ﺟ ويعمل لما يسكّن ذلك الشوق بل يكثر التمنى[1003] | لا غير ، ويعلق آماله بمالا آلة[1004] عنده لتحصيله. فلو اضرب عن هذا التشوق لكان اسلم له واعتبر آخر المثال[1005] ، كما انه بيّن عن اوّله فى قوله : وصدّيق يعطى ولا يضن[1006] ، وليس الصديق مقابل الكسلان[1007] الا بحسب ما بيّناه لانه يقول ان العادل[1008] فى الناس الذى يعطى كل شئ حقه ، أ يعنى[1009] زمانه كله للطلب ولا يمنع من زمانه شيئا لما سوى ذلك كأنه يقول : والصديق يعطى ايامه للحكمة ولا يضن منهم[1010] (٤٠-) ١م نظير قوله : لا تسلّم | ثروتك للنساء[1011] .

واكثر العلماء اعنى المشاهر بالعلم مبْتليّون بهذا المرض ، اعنى طلب الغايات ، والكلام فيها دون النظر فى توطئاتها. ومنهم من ينتهى[1012] به الجهل او طلب الرياسة ان يذم تلك التوطئات التى هو مقصر عن ادراكها او متوانٍ عن طلبها ، ويروم اظهارا انها مضرّة او غير مفيدة والحق عند التأمل بيّن واضح .

والسبب الرابع : الاستعدادات الطبيعية ، وذلك أنه قد تبين بل تبرهن أن الفضائل الخلقية ، هى توطئات للفضائل النطقية. ولا يمكن حصول نطقيات[1013] حقيقية اعنى معقولات كاملة الالرجل مرتاض الاخلاق جدا ، ذى هدوء وسكون ، وثم خلق كثيرون قد حصل لهم من اول الفطرة هيئة مزاجية لا يمكن معها كمال بوجه ، كمن

(1003) التمنى : ت، التمنيه : ﺟ (1004) آلة : ت ، اله : ﺟ (1005) المثال : ت ﺟ ، المثل : ن (1006) : ا ، وصديق يتن كو : ت ﺟ (1007) الكسلان : ا ، حصل : ت ﺟ (1008) العادل: ت ، العدل : ﺟ (1009) يعنى : ت ، يعطى : ﺟ (1010): ا، وصديق يتن يميوحكمه ولا يحشك مهم : ت ﺟ (1011) : ع [الامثال ٣١ / ٣] ، ال تتن لنشم حيليك [ودركيك : ﺟ] : ت ﺟ (1012) ينتهى : ت ، ينته : ﺟ (1013) نطقيات : ت ، توطيات : ﺟ

هوبالطبع حارّ القلب جدا قويّا [1014] ، فانه لا ينفك من الحرج ولو راض نفسه اعظم رياضة ، وكن مزاج الانثين منه حارّ رطب قوية البنية وأوعية المنى كثيرة التوليد للمنى ، فان هذا يبعد ان يكون عفيفا، ولوراض نفسه غاية الرياضة [1015] .

وكذلك تجد من الناس قوما ذوى[1016] طيش وتهوّر وحركاتهم قلقة [1017] جدا غيرمنتظمة، تدل على فساد تركيب وسوء مزاج لا يمكن ان يعبر عنه. فهؤلاء لايُرى فيهم (*) كمال ابدا، والسعى معهم فى هذا الفن جهل محض من الذى يسعى، لان هذا العلم كما علمت ما هوعلم طب، ولا علم هندسة ولا كل واحد مهيَّأ له من الوجوه التى قلنا. فلا بد من تقديم التوطئات الخلقية حتى يصير الانسان فى غاية | الاستقامة والكمال : لان (٤٠ - ب) م الملتوى رجس عندالرب والى المستقيمين نجواه [1018] .

ولذلك يكره تعليمه للشباب بل لا يمكنهم قبوله لغليان طبائعهم واشتغال اذهانهم بشعلة النشوء[1019] حتى تخمد تلك الشعلة المحيّرة ويحصل لهم الهدوء والسكون، وتخشع قلوبهم وتخضع من جهة المزاج. وحينئذ يستنهضون [1020] انفسهم لهذه الدرجة وهى ادراكه تعالى اعنى العلم الالهى المكنى عنه بقصة الامر[1021] قال: الرب قريب من منكسرى القلوب[1022] وقال : اسكن فى العلاء وفى القدس ومع المنسحق والمتواضع الروح الـخ [1023] .

(1014) قويا : ت ج ، قوى : ن (1015) الرياضة: ت، الا رتياض : ج (1016) ذوى : ت، ذو : ج (1017) قلقة : ت ، قليلة : ج (*) يرى فيهم : ت ج ، يرام بهم : ن (1018): ع [الامثال ٣١/٣] كى توعبت الله نلوز وات يشريم سودو : ت ج (1019) النشو : ت ج ، النش : ن (1020) يستنهضون: ت ، يستنهضوا : ج (1021) : ا، بمعسه مركبه : ت ج (1022): ع [المزمور ١٩/٣٣] الله لتشبرى لب: ت ج (1023):ع [اشعيا ١٥/٥٧] مروم و قدوش اشكون وات دكا و شفل روح وكو: ت ج

و لذلك قالوا فى التلمود على قولهم : تغطى لهم رؤس الفواصل[1024] ، قالوا : لا تعطي رؤس الفواصل الا لرئيس المحكمة، والذى قلبه ملئ بالاهتمام[1025] . و القصد بذلك الخشوع و الخضوع و الورع الزائد مضافا الى العلم ، و هناك قيل: لا تعطى غوامض التوراة الا لناصح وما هر فى الصناعات وفاهم بالهمس[1026] . و هذ<ا>[ه] امور لا بد فيها من تهيّؤ طبيعى. الاّ تعلم ان من الناس من هو ضعيف الرأى جدا ، وان كان افهم الناس. ومنهم من له رأى صائب وحسن تدبير فى الامور السياسية وهو الذى يتسمى ناصحا[1027] ، لكنه لا يفهم معقولا ، ولو قرب من المعقولات الأُول بل يكون أبله جداً لا حيلة فيه : لما ذا يكون بيد الجاهل ثمن لاقتناء الحكمة ولا لُبّ له [1028] .

و من الناس، الفهم[1029] الذكى بالطبع القدير على اخفى المعانى بعبارة وجيزة محكمة وهو الذى يتسمى فاهما بالهمس[1030] ، لكنه لم يشتغل ولا حصلت له علوم، والذى له العلوم الحاصلة بالفعل هو الذى| يتسمى ما هرا فى الصناعات[1030] قالوا: عندما يتكلم يصبح الكل صُمّا.[1032] (٤١ - ١) م فتأمل كيف اشترطوا بنص كتاب كمال الشخص فى السياسات المدنية وفى العلوم النظرية مع ذكاء طبع و فهم و حسن عبارة فى ايصال المعانى بتلويح، و حينئذ : تعطى له غوامض التوراة [1033] .

(1024) موسرين لوراشى هفرقيم : ت جـ (1025) اين موسرين راشيه فرقيم الا لاب بيت دين و هوا شلبو دواج بقربو : ت جـ [حجيجه ٣١ ، ١] (1026) : ا، اين موسرين سترى توره الا ليوعص وحكم حرشيم و نبون لحش : ت جـ (1027) : ا ، يوعص : ت جـ (1028) : ع [الامثال ١٦/١٧] لمه زه محير بيد كسيل لقنوت حكمه و لب اين : ت جـ (1029) الفهم : ت ، الفهيم : جـ . (1030) فاهما بالهمس : ا ، لنبون لحش : ت جـ (1031) : ا ، حكم حرشيم : ت جـ (1032) : ا ، كيون شمدبر نعشو هكل كحرشيم : ت جـ [حجيجه ١٤ ، ١] (1033) : ا ، موسرين له سترى توره : ت جـ

وهناك قيل : قال الرّبيّ يوحنان للرّبيّ اليعزر تعال ! لأعلّمك قصة الامر، على ذلك قال له [الرّبيّ اليعزر] لم اَشِبْ بعدُ[1034] يعنى انى لم اشخ[1035] ، والى الان اجد غليان الطبيعة وطيش الصبا. فأرى كيف اشترطوا السنّ ايضا مضافا[3610] الى تلك الفضائل، فكيف يمكن مع هذا، الخوض فى ذلك مع جمهور الناس كلهم اطفالا ونساء[1037] .

والسبب الخامس : الاشتغال بضرورية الاجسام التى هى الكمال الاول، وبخاصة ان انضاف اليها الاشتغال بالزوجة والاولاد، ولاسيما ان انضاف لذلك طلب فضول العيش الحاصلة ملكة متمكنة بحسب السير والعادات السوء. فانه، ولو الانسان الكامل كما ذكرنا، اذا كثر اشتغاله بهذه الامور الضرورية، فناهيك | الغير ضرورية، واشتد شوقه (٢٠١ - ب) ج لها، ضعفت منه التشوقات النظرية، وانغمرت (+) وصار طلبه لها بفتور وتراخٍ وقلة اهتمام، فلا يدرك ما فى قوته ان يدرك او يدرك ادراكا مشوّشا مختلطا من الادراك والتقصير.

فبحسب هذه الاسباب كلها كانت هذه الامور لائقة بآحاد خواص جدا لا بالجمهور. ولذلك تخفى عن المبتدئ ويمنع من التعرض لها كما | يمنع (٤١ - ب) ا الطفل الصغير عن تناول الاغذية الغليظة ورفع الأثقال.

فصل له [٣٥]

لا تظن أن كل ما وطّأناه[1039] فى هذه الفصول المتقدمة من عظم الأمر وخفائه وبُعد ادراكه، وكونه مضنونا به على الجمهور، أن نفى التجسيم ونفى الانفعالات[1040] داخل فى ذلك ؛ ليس الامر كذلك، بل كما ينبغى

(1034) : ا ، امرليه ر. يوحنن لربي العزر تا لجمرك معسه مركبه آمرليه اكتى لاقنانى : ت ج (1035) لم اشخ : ت ، لم اشيخ : ج (1036) مضافا : ت ، مضاف : ج (1037) : ا ، طف ونشيم : ت ج (+) وا نغمرت : ت ، وانجمدت : ج (1039) وطاناه : ت ، وطنناه : ج (1040) الانفعالات : ت ج ، الانفعال : ن

أن يربّى الصغار ويعلن فى الجمهور على أن الله عز وجل واحد، ولا ينبغى أن يعبد سواه. كذلك ينبغي ان يقلّدوا بان الله ليس بجسم ولاشبه بينه وبين مخلوقاته اصلا ، فى شئ من الاشياء ، ولاوجوده شبه وجودها ، ولا حياته شبه حياة الحى منها ، ولا علمه شبه علم من له علم منها ، وان ليس الاختلاف بينه وبينها بالأكثر والأقل فقط ، بل بنوع الوجود، اعنى ان يقرر عند الكل أن ليس علمنا وعلمه اوقدرتنا وقدرته تختلف بالأكثر والأقل والأشدّ والأضعف وما اشبه. اذ القوىّ والضعيف متشابهان بالنوع ضرورة ويجمعها حد مّا واحد. وكذلك كل نسبة انما تكون بين شيئين تحت نوع واحد. قد تبين ذلك ايضا فى العلوم الطبيعية، بل كل ما ينسب اليه تعالى مباين لصفاتنا من كل جهة حتى لا يجمعها حد اصلا .

(٤٢ - ا) م وكذلك وجوده و وجود ما سواه، | انما يقال عليها وجود باشتراك الإسم ، كما سأبين ، وهذا القدر يكفى الصغار والجمهور فى إقرار أذ هانهم على أن ثم موجودا كاملا[1041] لاجسم ولا قوة فى جسم ، هوالاله ولا يلحقه نحو من أنحاء النقص، ولذلك ليس يلحقه انفعال اصلا.

اما الكلام فى الصفات وكيف تنفى عنه وما معنى الصفات المنسوبة له تعالى[1042] . وكذلك الكلام فى خلقه ما خلق وفى صفة تدبيره للعالم، وكيف عنايته بما سواه ، ومعنى مشيئته وادراكه[1043] وعلمه بكل ما يعلمه .

وكذلك معني النبوة وكيف مراتبها وما معنى اسمائه المدلول بها على واحد ، وان كانت اسماء كثيرة. فان هذه كلها امور غامضة وهى : غوامض التوراة[1044] بالحقيقة وهى الاسرار[1045] التى تذكر دائما فى كتب الانبياء وفى كلام الحكماء[1046] عليهم السلام. وهذه هى الاشياء

(1041) موجودا كاملا : جـ ، موجود كامل : ت (1042) تعالى : جـ ؛ — : ت
(1043)ادراكه : ت جـ ، ارادته : ن (1045) : ا ، سترى تورة : ت جـ (1045) الاسرار : ا ، السودوت : ت جـ (1046) : ا ، الحكيم : ت جـ

التى لا ينبغى الكلام فيها إلا برؤس الفواصل[1047] ، كما ذكرنا ومع الشخص الموصوف ايضا. اما نفى التجسيم و رفع الشبهية و الانفعالات عنه ، فامر ينبغى التصريح به وتبيينه لكل احد بحسبه، وتقليده للاصاغر والنسوان والبله والناقصى الفطرة كما يقولون: إنه واحد وإنه قديم وان لا يعبد سواه، لأن لا توحيد الا برفع الجسمانية اذ الجسم ليس بواحد، بل مركب من مادة وصورة، اثنين بالحد، وهو ايضا منقسم، قابل للتجزية[1048] .

فاذا قبلوا ذلك وألِفوه ورُبّوا عليه وكبروا وتحيّروا فى نصوص الكتب النبوية بيّن لهم معناها، وأنهضوا | لتأويلها، ونُبّهوا على اشتراك (١٤٢-ب) م
الاسماء واستعاراتها التى ضمنتها هذه المقالة، حتى يسلم لهم صحة الاعتقاد فى وحدانية الله وفى تصديق الكتب النبوية. ومن نبا ذهنه عن فهم تأويل النصوص وفهم الاتفاق فى الاسم مع الاختلاف فى المعنى. قيل له هذا النص يفهم تاويله اهل العلم، لكنك أنت تعلم أن الله عز وجل ليس بجسم، ولا ينفعل، لأن الانفعال تغير، وهو تعالى لا يلحقه تغيّر، ولا يشبه شيئا من كل ما سواه، ولا يجمعه مع شئ منها حد من الحدود اصلا. وإن هذا الكلام النبوى حق، وله تأويل ويوقف معه عند هذا القدر. ولا ينبغى ان يُقَرّ احد على اعتقاد تجسيم او على اعتقاد لاحق من لواحق الاجسام ، الا ما يقرّ على اعتقاد عدم[1049] الاله او الشرك به او عباده من دونه[1050] .

فصل لو [٣٦]

سأبين لك عند كلامى فى الصفات على اى جهة قيل: إن الله يرضيه الامر الكذا او يسخطه او يغضبه الذى بذلك المعنى. يقال فى أشخاص من الناس، إن الله رضى عنهم او غضب عليهم او سخط عليهم[1051] . وليس هذا المعنى هو غرض هذا الفصل ، بل غرضه ما اقول فيه.

(1047) : ا ، براشى هفرقيم : ت ج (1048) للتجزية : ج ، التجزية : ت (1049) علم : ت، ضد: ج (1050) من دونه: ت ج ، من سواه : ن (1051) عليهم : ج ، — : ت

(٤٣ - ١) م اعلم انك اذا تاملت جميع التوراة وجميع كتب | الأنبياء لا تجد: الفاظ السخط والغضب والغيرة تستعمل الا فى الشرك[1052] خاصة؛ ولا تجد يُسَمَّى عدو الله او خصما او كارها الا وهو مشرك[1053] خاصة قال: وتعبدوا آلهة غريبة والخ. فيشتد غضبِ الرب عليكم[1054] لا يشتد عليك غضب الرب[1055] تُسخِطونه باعمال ايديكم[1056] هم أغارونى بمن ليس الها واغضبونى بأباطيلهم الخ.[1057] لأن الاله غيور[1058]، لما ذا اسخطونى بمنحوتاتهم[1059] اغضبه بنوه وبناته[1060] لان النار تشب
(٢٠٢ - ١) ج بغضبي[1061]، ينتقم | من خصمائه ويكافئ اعداءه[1062]، ويكافئ مبغضيه[1063] الى ان يطرد اعداءه من وجهه[1064] الذى يكرهه الرب الملك[1065]، كل النجاسات التى يكرهها الرب[1066]. وهذا اكثر من ان يُحصى، لكنه اذا استقفيته[1067] فى جميع الكتب وجدته.

وانما جاءت الكتب النبوية بهذا التأكيد العظيم لكون هذا رأيا باطلا[1068] تعلّق به تعالى اعنى عبادة الشرك[1069]، وليس عدول الذى اعتقد أن زيدا قائم فى الوقت الذى كان فيه قاعدا، عن الحق، كعدول من اعتقد أن النار تحت الهواء، او الماء تحت الارض او أن الارض بسيطة ونحو ذلك. وما عدول هذا الثانى عن الحق كعدول من اعتقد ان

(1052): ا، لشون حرون اف ولالشون كمس ولالشون قناه الا في عبوده زره: ت ج (1053): ا، اويب الله اوصر اوشونا الا عوبد عبوده زره: ت ج (1054): ع [التثنية ١٦/١١] وعبدتم الهيم احريم وحره اف بكم: ت ج (1055): ع التثنية ١٥/٦] ، فن يحره اف الله: ت ج (1056): ع [التثنية ٢٩/٣١] لهكميسو بمعسه يديكم: ت ج (1057): ع [التثنية ٢١/٣٢] ، هم قنانى بلا ال كعسونى بهبليهم: ت ج (1058): ع [التثنية ١٥/٦] كى ال قناه وكو: ت ج (1059): ع [ارميا ١٩/٨] ، مدعوه كعيسنى بفسيليهم: ت ج (1060): ع [التثنية ١٩/٣٢] مكعس بنيو وبنتيو: ت ج (1061) ع [التثنية ٢٢/٣٢] اكى اش قدحه يا في: ت ج (1062): ا، نوقم هوصريو ومشلم هوالا ويبيو: ت ج. [ابن ميمون قد غير بعض الشئ في النص في التوراة، نحوم ٢/١] (1063). ع [التثنية ١٠/٧] ومشلم لشنايو: ت ج (1064): ع [العدد ٢١/٣٢]، عد هوريشوات اويبيو: ت ج (1065): ا، اشرشنا الله الملك: ت ج (1066): ع] التثنية ٣١/١٢]، كى كل توعبت الله اشرشنا: ت ج. (1067) استقفيته: ت، استقريته: ج (1068) رأيا باطلا: ت، رأى باطل: ج (1069): ا، عبوده زره: ت، عزرال: ج

الشمس من النار او أن الفلك نصف كرة ونحو ذلك ، ولا عدول هذا الثالث عن الحق، كعدول من اعتقد ان الملائكة ياكلون ويشربون ونحو ذلك، ولا عدول هذا الرابع عن الحق كعدول من اعتقد وجوب[1070] عبادة شئ غيرالله.

فإنه كلما كان الجهل والكفر متعلقا بامر عظيم ، اعنى بمن | له (٤٣-ب) م مرتبة متمكنة فى الوجود ، كان اعظم من تعلقه بمن لا مرتبة دون ذلك واعنى بالكفر اعتقاد الشئ على خلاف[1071] ما هو عليه واعنى بالجهل جهل ما يمكن معرفته، فليس جهل من جهل مساحة مخروط الاسطوانة او جهل كرية الشمس، كجهل من جهل هل الاله موجود او ليس للعالم اله ؛ ولا كفر من ظن ان مخروط الاسطوانة نصفها او ان الشمس دائرة ككفرمن ظن أن الاله اكثرمن واحد. وانت تعلم أن كل من عبد عبادة الشرك[1072] فلم يعبدها[1073] على ان لا اله سواها، ولا تخيل انسان يوما قط من الماضين ، ولا يتخيل من الآتين أن الصورة التى يعملها من المسبوكات او من الحجارة والخشب ؛ تلك الصورة خلقت السموات والارض وهى تدبّرها بل انما عُبدت على جهة انها مثال لشئ هو واسطة بيننا وبين الله كما بيّن وقال : من يخشاك يا ملك الامم الخ.[1074] . وقال: وفى كل مكان تُقتّر وتقرب لاسمى تقدمة الخ.[1075] يشير على السبب الاول عندهم وقد بينا ذلك فى تاليفنا الكبير[1076] .

وهذا مما لا ينازع فيه احد من اهل شريعتنا، لكنهم مع كون أولئك الكافرين معتقدين وجود الاله. اذ وتعلق كفرهم بحق هوله تعالى فقط،

(1070) وجوب: ت ج ، وجود: ن (1071) على خلاف: ت ، بخلاف: ج (1072): ا، عبوده زره : ت ، هزرال : ج (1073) فلم يعبدها : ت ، فليس يعبدها : ج (1074) : ع [ارميا ٧/١٠] ، مى لايراك ملك هجويم · ت ج (1075) : ع [ملا خى ١/١١] ، وبكل مقوم مقطر مجش لشمى وكو: ت ج (1076) مشنه توره : ه ، عبودة زره ، ا

اعنى العبادة و التعظيم كما قال: وتعبدون الرب. الخ[1077] ، كى يثبت وجوده فى اعتقاد الجمهور، وظنوا هذا الحق لمن سواه ، فكان ذلك داعيا لعدم وجوده تعالى من اعتقاد الجمهور. اذ لا يدرك الجمهور الا افعال العبادات
(٤٤-١)م لا معانيها ولا حقيقة المعبود بها، فكان ذلك | موجبا لاستحقاقهم الهلاك، كما جاء النص: فلا تستبق منها نسمة[1078] . و بيّن العلة وهى ازالة هذا الرأى الباطل ، لان لا يفسد به الغير كما قال : كيلا يعلموكم ان تصنعوا الخ[1079] . وسمّاهم: اعداء وكارهين و خصماء[1080] وقال إن فاعل ذلك يُغير ويُغضب ويُسخط [الربّ] [1081] :

فكيف يكون حال من تعلق كفره بذاته تعالى ، و اعتقاده[1082] على خلاف ماهو عليه، اعنى لا يعتقد وجوده او يعتقده اثنين او يعتقده جسما أو يعتقده ذا انفعالات ، أو ينسب له اى نقص كان؟ فإن هذا ، بلاشك اشدّ من عابد الوثن[1083] : على انها واسطة او عامل خير او شر[1084] بزعمه.

فاعلم يا هذا ! انك متى[1085] اعتقدت تجسيما او حالة من حالات الجسم فانك تستفز غيرة الرب ، وغضبه و توقد نار سخطه و ان كارهه وعدوه وخصمه[1086] ، اشد من عابد الوثن[1087] بكثير. و ان خطر ببالك أن معتقد التجسيم معذور ، لكونه رُبّى عليه اوالجهله و قصور ادراكه. فكذلك ينبغى لك ان تعتقد فى عابد الوثن[1088] ، لانه ما يعبد

(1077) : ع [الخروج ٢٣/٢٥]، و عبدتم ات الله كو: ت ج (1078) : ع [التثنية ٢٢/١٦] لا تحيه كل شمه: ت ج (1079): ع [التثنية ٢٠/١٨] لمعن اشرلا يلمدو اتكم اسوت كو: ت ج (1080) (1081) : ا ، اويبيم وشونايم وصريم: ت ج ا، مقانه، و مكميس ومعله حومه: ت ج (1082) اعتقاده : ت ج ، اعتقده: ن (1083) عابد الوثن: ا ، عوبد عزرال: ج ، عوبد عبوده زره: ت (1084) عامل خير اوشر. ا، مطيبه اومره: ت ج (1085) متى : ت ج ، متىما: ن (1086) : ا ، مقنا و مكميس [مكميم ج] وقودح اش حمه وشونا وا ويب و صر ت ج (1087): ا، عوبد عبوده رره ت ج (1088): ا، عوبد عبوده رره ت ، عوبد عزرال: ج

الا الجهل اولتربية [على] منهج آبائهم الذى بين يديهم[1089] وان قلت إن ظاهر النص يلقيهم فى هذه الشبهة . كذلك فلتعلم ان عابد الوثن[1090] انما دعاه لعبادتها خيالات وتصورات ناقصة فلا عذر لمن لا يقلّد المحققين الناظرين ، ان كان مقصرا عن النظر. فانى لا أُكفِرّ من لا يبرهن على نفى الجسمانية ؛ بل اكفّر من لا يعتقد نفيها ولا سيما بوجود شرح انقلوس وشرح يوناتان بن | عازيائيل عليهما السلام ، اللذين يبعدان عن التجسيم كل الابعاد وهذا كان غرض هذا [1091] الفصل . (٤٤-ب)م

فصل لز [٣٧]

وجه[1092] : اسم مشترك واكثر اشتراكه هو على جهة الاستعارة، هو اسم الوجه من كل حيوان: وكل وجه تحول الى الصفرة [1093] ، ما بال وجوهكما مكتئبة [1094] ؟ وهذا كثير، وهو اسم الغضب: ولم يتغير وجهها ايضا [1095] . وبحسب هذا المعنى اســتعمل كثيرا فى معنى غضب الله وسخطه: وجه الرب فرّقهم[1096] ، وجه الرب على صانعى الشر[1097] ، وجهى يسير أمامك واُريحك[1098] ، وجعلت وجهى ضد ذلك الانسـان وضد عشيرته [1099] ، وهذا كثير. وهو ايضا اسم حضرة الشخص ومقامه:

(1089) : ا، منهج ابوتيهم بيديهم : ت ج (1090) يوناتان بن عازيا ئيل : ا ، يونتن بن عزيال : ت ج (1091) هذا الفصل : ج، الفصل : ت (1092) وجه : ا ، فنيم : ت ج (1093) : ع [ارميا ٣٠/٦] ونهفكو كل فنيم ليرقون : ت ج. (1094) : ع [التكوين ٤٠/٧]، مدوع فنيكم رعيم [+ هيوم : ج] : ت ج (1095) : ع [الملوك الاول ١/١٨]، وفنيه لا هيوله عود [عور : ج] : ت ج (1096) : ع [ارميا ٤/١٦] ، فنى ادنى حلقم : ت ، - : ج (1097) : ع [المزمور ٣٣/١٧] ، فنى الله بعوسى رع : ت ج. (1098) : ع [الخروج ٣٣/١٤] فنى [رعنى : ج] يلكو وهنيحتى لك : ت ج (1099) : ع [الاحبار ٢٠/٥] ، وسمتى [نتتى : ج] انى ات فنى [بايش ههوا وبمشفحتو - : ج]، ت ج

قبالة جميع اخوته نزل[1100] ، وبحضرة جميع الشعب أتمجد[1101] ، معناه بمحضرهم الّا يُجدّف عليك فى وجهك[1102] ، بحضرتك و بوجودك

٢٠٢ - ب) ج وبحسب هذا المعنى قيل | : وكلم الرب موسى وجها الى وجه[1103] ، يعنى حضرة بحضرة دون واسطة كما قيل هلم نتراءى مواجهة[1104] . وكما قال: وجها الى وجه كلمكم الرب[1105] ؛ وبيّن فى موضع آخر وقال: فكنتم سامعين صوت الكلام وانتم لا تدركون صورة بل صوتا فقط[1106] ، وكنى عن ذلك: وجها الى وجه.[1107] كذلك قوله: كلم الرب موسى وجها الى وجه[1103] ، كناية عن قوله فى صورة الخطاب: ويسمع الصوت مخاطبا له[1108] .

فقد تبيّن لك ان سماع القول دون واسطة ملاك يكنى عنه وجها الى وجه[1107] ، ومن هذا المعنى: واما وجهى فلا يُرى[1109] : حقيقة

(٤٥ - ا) م وجودى | على ماهى عليه لا تدرك و وجه[1110] ، ايضا هوظرف مكان المقول عنه فى العربية أمامك اوبين يديك وكثيرا ما استعمل بحسب هذا المعنى فى الله تعالى[1111] : أمام الرب[1112] ، وبحسب هذا المعنى ايضا هو: واما وجهى فلا يُرى[1109] ، فى تأويل انقلوس قال: والذين أمامى

(1100) : ع [التكوين ٢٥ / ١٨] ، عل فنى كل احيو نفل : ت ج (1101) : ع [الاحبار ١٠/٣] ، وعل فنى كل هعم اكبد : ت ج. (1102) : ع [ايوب ١ / ١١] ، ام لا عل فنيك يبركك : ت ج . (1103) : ع [الخروج ٣٣ / ١١] ، ودبر الله ال مشه فنيم ال فنيم: ت ج (1104) : ع [الملوك الرابع ١٤ /٨] نتراه فنيم : ت ج. (1105) : ع [التثنية ٥ / ٤] ، فنيم بفنيم دبر الله عمكم : ت ج. (1106) : ع [التثنية ٤ / ١٧] ، دبريم اتم شوممم و تمونه اينكم رأيم زولتى قول: ت ج (1107) : ا ، فنيم بفنيم : ت ج . (1108): ع [العدد ٧ / ٨٩] ، ويشمع ات هقول مدبر اليو: ت ج (1109): ع [الخروج ٢٣/٣٣] ، وفنى لايراو ت ج (1110) : ا ، فنيم ت ج (1111) تعالى : ت ، — ، ج (1112) [التكوين ١٨/٢٢] ، لفنى الله : ت ج

لا يُرْأَوْن [1113] : يشير أن ثم مخلوقات ايضا عظيمة ؛ لا يمكن الانسان ادراكُها على ماهى عليه، وهى العقول المفارقة؛ ونسبت لله انها أمامه وبين يديه دائما لشدة العناية بها دائما. واما الشئ المدرك عنده اعنى عند انقلوس على الحقيقة فهى الأمور التى هى دون هذه فى مرتبة الوجود، اعنى ذات المادة والصورة. وعنها قال : وسوف ترى الذين خلفى [1114] ، يعنى الموجودات التى كأنى مُعْرِض عنها ومستدبرها على جهة التمثيل لبعدها عن وجوده تعالى وستسمع تأويلى [1115] فى ما طلب سيدنا موسى (+) ، عليه السلام. و وَجه [1116] ايضا ظرف زمان [1117] بمعنى قبل او قديم : قديما فى اسرائيل [1118] ، فى البدء اسست الارض [1119] ، و وجه [1120] ايضا اسم الرعاية والعناية : ولاَ تُحَابُوا فقيرا [1121] ، و الوجيه [1122] ، الذى لايحابى الوجوه [1123] ، وهذا كثير. وبحسب هذا المعنى ايضا قيل: يرفع الرب وجهه نحوك يمنحك السلام [1124] ، يعنى اصحاب العناية بنا .

فصل لح [٣٨]

أُخر [1125] : اسم مشترك هو اسم الظهر. مؤخر المسكن [1126] : فخرج| (٤٥-ب) م الرمح من ورائه [1127] ، وقد يكون ظرف زمان بمعنى بعد : ولاقام بعده

(1113) : ا ، ودقدفنى لا يتحزون : ت ج (1114) : ا ، وتحزى يت دبتراى : ت ج (1115) : ت ، تاويلا : ج (+) : ا ، مشه ربينو : ت ج (1116) : ا ، فنيم : ت ج (1117) ظرف زمان: ت ج ، اسم ظرف الزمان : ن (1118): ع [راموت ٤/ ٧]، لفنيم يسرال : ت ج (1119): ع [المزمور ١٠١/٢٦]، لفنيم هارص يسدت [يمدت : ج] : ت ج (1120) : ا، فنيم : ت ج (1121) : ع [الاحبار ١٩/١٥] ، لا تشا فنى دل [دك : ج] : ت ج (1122) : ع [اشعيا ٣/٣] ، ونشوا فنيم ت ج (1123) : ع [التثنية ١٠/١٧] ، اشر لا يسا فنيم : ت ج (1124) : ع [العدد ٦/ ٢٦] ، يسا الله فنيو اليك ويسم لك شلوم، ت ج (1125) ا ، احور ت ج (1126) : ع [الخروج ٢٦/ ١٢] ، احرى همشكن: ت ج (1127) : ع الملوك الثانى [٢/ ٢٣] ، وتصا هحنيت ما حريو : ت ج

مثله[1128] ، بعد هذه الامور[1129] ، وهذا كثير. ويكون بمعنى التبع واقتفاء الاثر فى السير بسيرة شخص ما: الرب الهكم تتبعون [1130] ، يسيرون وراء الرب[1131] : يعنى تبع طاعته واقتفاء اثر افعاله والسير بسيرته: يقتفى السوء[1132] . وبحسب هذا المعنى قيل: فتنظر قفاى [1133] ، تدرك ما تبغى وتشبه بى ولزم عن ارادتى اى مخلوقاتى كلها كما سأبين فى بعض فصول هذه المقالة [1134] .

فصل لط [٣٩]

قلب [1135] : اسم مشترك هو اسم القلب اعنى العضو الذى فيه مبدأ حياة كل ذى قلب : فانشبها فى قلب ابشالوم[1136] . ولما كان هذا العضو فى وسط البدن استعير لوسط كل شئ : الى كبد السماء[1137] ، وسط العُلَّيْقة [1138] ، وهو اسم الفكرة ايضا : الم يكن قلبي هناك[1139] ؟ يعنى كنتُ حاضرا بفكرتى عندما جرى كذا وكذا . ومن هذا المعنى : ولا تَهيمون باتباع قلوبكم[1140] ، يعنى تبع افكاركم: قلبه مائل اليوم[1141] ، فكرته زائلة، وهو اسم الرأى : كل سائر اسرائيل كانوا قلبا واحدا ليقيموا

(1128) : ع [الملوك الرابع ٢٣/٢٥] ، واحريو لا قم كهو : ت ج (1129) : ع [التكوين ١/١٥]، احر هدبريم [دبريس : ج] : ت ج (1130) : ع [التثنية ١٣/٤] ، احرىالله الهيكم تلكو : ت ج (1131) : ع [هوشع ١١/١٠] احرى الله يلكو : ت ج . يعنى : ت ، — : ج (1132) : ع [هوشع ٥/١١] ، هلك احرصو : ت ج (1133) : ع [الخروج ٢٣/٣٣] ، رأيت ات احورى : ت ج (1134) فيما سياق الفصل ، ٥٤ (1135): ا ، لب: ت ج (1136): ع [الملوك الثانى ١٤/١٨]، ويتقعم بلب ابشلوم: ت ج(1137): ع [التثنية ١١/٤] ، عدلب هشميم : ت ج (1138) : ع [الخروج ٢/٣] ، لبت اش : ت ج (1139) : ع [الملوك الرابع ٢٦/٥] ، لا لبى هلك : ت ج (1140) : ع [العدد ٣٩/١٥] ، ولا تتور و احرى لبيكم : ت ج (1141) : [التثنيه ٢٩ / ١٨] اشر لبو فونه هيوم : ت ج

داود ملكا[1142] ، اى على رأى واحد. وكذلك قوله : والسفهاء يموتون فى عدم اللب[1143] ، يريد بنقص[1144] الرأى ، وكذلك قوله : لان ضميرى لا ينقم شيئا من أيامى[1145] ، معناه لم ينحرف رأيى ولازال عن هذا الامر ، لان اول الكلام : أتمسك بصدوقيتى ولا أتركها وقلبى لا ينحرف ما دمت حيا[1146] . | (٤٦ - ١) م

ومن معنى منحرف[1147] عندى قوله : امة مخطوبة لرجل[1148] ، مجانس للعربى يعنى[1149] منحرفة اى زائلة عن ملكية الرق لملكية الزوجية ، وهو اسم الارادة : اعطيكم رعاة على وفق قلبى[1150] هل قلبك مستقيم نظير قلبى[1151] ؟ أى[1152] ارادتك فى الاستقامة كارادتى ، وقد يستعارالله بحسب هذا المعنى : يعمل على ما فى قلبى و نفسى[1153] ، معناه يعمل[1154] بحسب ارادتى ؛ وستكون عيناى وقلبى هناك كل الايام[1155] ، عنايتى وارادتى : وهو اسم العقل : يتعقل الجاهل[1156] ، يعقل. وكذلك : قلب الحكيم عن يمينه[1157] ، عقله فى الامور الكاملة ، وهذا كثير. وبحسب هذا المعنى استعيرلله فى كل موضع اعنى على انه دالّ على العقل الا الشاذّ ، فانه قد يدل

(1142): ع [الايام الاول ٣٩/١٢] كل شاريت يسرال لب احد لمليك ات دويد : ت ج (1143) : ع [الامثال ٢١/١٢] ، واويلم بحسرلب يموتو : ت ج (1144) بنقص : ت ج ، بنقيض : ن (1145) : ع [ايوب ٦/٢٧] ، لا تحرف لببى ميمى : ت ج. معناه لم ينحرف : ت ج ، لم ينحرف قلبى : ن (1146) : ا ، بصدقتى هحزقتى ولا ارفه لا يحرف لببى ميمى : ت ج (1147) : ا ، يحرف : ت ج (1148) : ع [الاحبار ٢٠/١٩] ، شفحه نحرفت لا يش : ت ج (1149) يعنى : ت ، عنى : ج (1150) : ع [ارميا ١٥/٣] ، ونتتى لكم روعيم كلبى : ت ج (1151) : ع [الملوك الرابع ١٥/١٠] ، هيش ات لببك بشر كاشر لببى : ت ج (1152) اى : ت ، معناها : ج r ، معناهما : ن (1153) : ع [الملوك الاول ٣٥/٢] ، كاشر بلببى ونفشى يعسه : ت ج (1154) يعمل : ت ، يفعل : ج (1155) : ع [الملوك الثالث ٣/٩] ، وهيو عينى ولبى شم [+ كل هيميم : ت] : ت ج (1156) : ع [ايوب ١٢/١١] ، وايش نبوب يلبب : ت ج (1157) . ع [الجامعة ٢/١٠] ، لب حكم ليمينو : ت ج

به [1158] على الإرادة كل موضع بحسبه. وكذلك: ورَدِّدْ في قلبك [1159]، لا يتامل في قلبه [1160]، وكل ما شابهه كله اعتبار عقل كما قال: ولم يعطكم الرب قلوبا لتفهموا [1161]، مثل: فقد أُريت لتعلم [1162]، واما قوله: فاحبب الرب الٰهك بكل قلبك [1163]؛ فان شرحه عندى بجميع قوى قلبك اعنى قوى البدن كلها، لان مبدأ الجميع من القلب، والغرض أنك تجعل غاية افعالك كلها إدراكه كما بينا في شرح المِشْنَة [1164] وفي مِشْنَة التوراة [1165].

فصل م [٤٠]

(٤٦ - ب) م روح [1166]: اسم مشترك هو اسم الهواء اعنى الركن من | اربعة الاركان: وروح الله يُرِفّ [1167]، وهو [1168] ايضا اسم الريح الهابّة: حملت الروح الشرقية الجراد [1169]: ريح غربية [1170]، وهذا كثير. وهو ايضا اسم الروح الحيواني: روح يذهب ولايعود [1171] فيه روح حياة [1172] | . وهو ايضا اسم الشئ الذى يبقى من الانسان بعد الموت الذى (٢٠٣ - ا) ج لا يلحقه الفساد. ويعود الروح الى الله الذى وهبه [1173] وهو ايضا اسم الفيض العقلى الالهى الذى يفيض على النبيين فيتنبأون به، كما [1174] نبين لك عند كلامنا في النبوة، بما يليق أن يذكر في هذه المقالة: وآخذ من

(1158) به : ت ، — : ج (1159) : ع [التثنية ٣٩/٤] ، وهشبوت ال لببك : ت ج (1160) : ع [اشعيا ١٩/٤٤] ، ولا يشيب ال لبو : ت ج (1161) : ع [التثنية ٤/٢٩] ، ولا نتن الله لكم لب لد عت : ت ج (1162) : ع [التثنية ٣٥/٤] ، اته هريت لدعت : ت ج (1163) : ع [التثنية ٥/٦] ، واهبت ات الله الهيك بكل لببك : ت ج (1164) ثمانية فصول : ف ، ه (1165) اسس التوراة : فصل ٢ ، ٥ ، ٢ . (1166) كلمة مشتركة بين العبرية والعربية (1167) : ع [التكوين ٢/١] ، وروح مرحفت [+ على فنى هيم : ج] : ت ج (1168) وهو : ت ، و : ج (1169) : ع [الخروج ١٠ / ١٣] ، وروح هقديم نشا [+ ات ها ربه : ت] : ت ج (1170) : ع [الخروج ١٠/ ١٩] ، روح يم : ت ج (1171) : ع [المزمور ٣٩/٧٨] ، روح هو لك ولا يشوب : ت ج (1172) : ع [التكوين ١٥/٧] ، اشربو روح حيم : ت ج (1173) : ع [الجامعة ١٢ / ٧] ، وهروح تشوب ، ال ها لهيم اشر نتنه : ت ج (1174) بما : ت ، كما : ج

الروح الذى عليك و أُحلّه عليهم[1175] ، فلما استقر عليهم الروح[1176] ، روح الرب تكلم فىّ[1174] ، و هذا كثير. وهو ايضا اسم الغرض و الإرادة : الجاهل هل يفشى كل ما فى صدره[1178] ، غرضه و ارادته ومثله : و يُهراق روح مصر فى داخلها و أبِيد مشورتَها[1179] ، يقول تتشتت اغراضه، وتدبيره يخفى . ومثله، من ارشد روح الرب اوكان له مشيرا وعلمّه[1180] ، يقول من هو الذى يعلم انتظام ارادته او يدرك تدبيره للوجود كيف هو فيعلمنا به كما سنبيّن فى فصول تاتى فى التدبير[1181] . فكل روح منسوبة لله فهى[1182] بحسب المعنى الخامس، وبعضها بحسب المعنى الاخير الذى هو الإرادة كما بينا ، يشرح فى كل موضع بحسب ما يدل على ذلك الكلام.

فصل ما [٤١]

نفس[1183] : اسم مشترك ، هو اسم النفس الحيوانية العامة | لكل (٤٧ - ١) م حساس : مما فيه نفس حية[1184] ، وهو ايضا اسم الدم : فلا تاكل النفس مع اللحم[1185] ، وهو ايضا اسم النفس الناطقة اعنى صورة الانسان : حىّ الرب الذى صنع لناهذه النفس[1186] . وهو اسم الشئ

(1175) : ع [العدد ١١/١٧]، واصلتى من هروح اشر مليك [+ وسمتى مليهم: ت] : ت ج (1176): ع [العدد ١١/٢٥] ؛ و يهى كنوح مليهم هروح : ت ج (1177) : ع [الملوك الثانى ٢٣/٢] ، روح الله دبربى : ت ج (1178): ع [الامثال ٢٩/١١] ، كل روحو يوصيا كسيل : ت ج (1179) : ع [اشعيا ١٩/٣] ، و نبقه روح و مصريم بقربو و ععتو ابلع [+ زقول : ج] : ت ج (1180) : ع [اشعيا ٤٠/١٣] ، مى تكن ات روح الله و ايش ععتو يوديعنو : ت ج (1181) الجزء الثالث ، الفصل ، ٢ (1182) فهى : ت ، هى : ج (1183) نفس : ا ، نفش : ت ج (1184) : ع [التكوين ١/٣٠] اشر بو نفش حيه : ت ج (1185) : ع [التثنية ١٢ / ٢٣] ، لا تاكل هنفش عم هبسر : ت ج (1186) : ع [ارميا ٣٨/١٦] ، حى الله اشر عسه لنو ات هنفش هزات : ت ج

الباقى من الانسان بعد الموت . نفس سيدى محزومة فى حزمة الاحياء[1187] وهو اسم الإرادة جعل عظاءه الى حكمه[1188] ، يعنى بإرادته. ومثله : ولا يسلّمه الى نفوس اعدائه[1189] ، يعنى لا تسلمه لإرادتهم. ومثله عندى : ان طابت نفوسكم أن أدفن ميّتى[1190] ، يعنى ان كان هذا من غرضكم وبإرادتكم. ومثله : لو ان موسى وصموئيل وقفا امامى لما توجهت نفسى الى هذا الشعب[1191] ، معناه لاارادة لى فيهم أى لا أريد بقاءهم وكل ذكر النفس[1192] جاء منسوبا[1193] اليه تعالى هو بمعنى الإرادة، كما تقدم لنا فى قوله : يعمل على وفق ما فى قلبى وفى نفسى[1194] ، معناه بإرادتى وبغرضى. فبحسب هذا المعنى يكون شرح : فرفّ قلبه لمشقة اسرائيل[1195] وكفّت إرادته عن إشقاء اسرائيل ، وهذا القول[1196] لم يترجمه يوناتان بن عزيائيل بوجه ، لانه اخذه بحسب المعنى الاول ، وجاءه[1197] من ذلك انفعال، فامتنع من شرحه. اما اذا أخذ من هذا المعنى الاخير ، فيكون الشرح بيّناً جدا ، لانه تقدم القول أن عنايته تعالى تخلّت عنهم حتى هلكوا ، واستغاثوا ، ولم يغثهم. فلما بالغوا[1198] فى التوبة وعظم ذلهم واستولى العدو عليهم ، رحمهم ، وكفّت إرادته عن استمرار شقائهم ، وذلهم؛ فاعلمه انه غريب وتكون الباء فى قوله : بمشقة[1199] اسرائيل

(1187) : ع [الملوك الاول ٢٥/٢٩] ، وهيته نفش ادنى صروره بصرور هحيم : ت ج (1188) : ع [المزمور ١٠٥ / ٢٢] لاسور شريو بنفشو : ت ج المعنى الحرفى : ربط امراءه الى نفسه (1189): ع [المزمور ٤٠ / ٣] ، ال تتنهو بنفش [صريو : ج] او يبيو : ت ج (1190): ع [التكوين ٢٣ / ٨] ، ام يش ات نفشكم لقبور ات متى: ت ج (1191): ع [ارميا ١٥ / ١] ، ام يعمد مشه وشموال لفنى اين نفشى ال هعم هزه : ت ج (1192) : ا ، نفش : ت ، دبر نفش : ج (1193) منسوبا : ت ، منسوب: ج (1194) : ع [الملوك الاول ٢ / ٣٥] : كا شر بلبى وبنفش يعسه : ت ج (1195) : ع [القضاة ١٠/١٦] ، وتقصر نفشو بعمل يسرال : ت ج (1196) : ا ، الفسوق : ت ج (1197) وجاءه : ت، فجاءه: ج ن (1198) بالغوا :ت ، بلغوا: ج (1199) بمشقة : ا ، بعمل : ت ج

مكان من ا، وكأنه قال: من مشقة(1200) اسرائيل ، وقد عدّوا من ذلك (٤٧-ب) م اهل اللغة (1201) كثيرا : وما فضل من اللحم والخبز(1202) يبقى فى سنين(1203) من الدخيل والصريح فى الارض(1204) ، وهو كثير .

فصل مب [٤٢]

حيّ (1205) : اسم النامى الحساس : وكل حيّ يَدِبّ(1206) : وهو اسم البرء من المرض الشديد جدا : وأفاق من مرضه(1207) ، فى المحلة الى ان برئوا (1208) وكذلك: لحم حيّ(1209) وكذلك: الموت. اسم الموت واسم المرض الشديد: فمات قلبه فى جوفه وصار كحجر(1210) ، يعنى شدة مرضه. ولذلك بيّن فى ابن المرأة وكان مرضه شديدا جدا حتى لم يبق فيه روح(1211) ، لانه لو قال: ويموت(1212) ، لكان يحتمل ان يكون مرضا شديدا ،قارب الموت؛ مثل : نابال(1213) عند سماعه الخبر، وقد قال بعض الأندلسيين انه تعطل نفَسه حتى لم يدرك له نفَس اصلا ،كما يعترى بعض المسكوتين(1214) ، وفى اختناق الرحم حتى لا يعلم هل هو ميّت(1215) ، او حى ، ويدوم هذا الشك، اليوم، واليومين(1216) ، وقد كثر ايضا استعمال هذا الاسم فى مغنى اقتناء العلم: فتكون حياة لنفسك(1217) : من وجدنى وجد الحياة(1218) ،

(1200): ا ، من عمل: ت ج (1201) من ذلك اهل اللغة : ت ، اهل اللغة من ذلك : ج ، فى ذلك اهل اللغة : ن (1202) : ع [الاحبار ٨/ ٣٢] ، وهنوتر يبسرو وبلحم : ت ج (1203) : ع [الاحبار ٢٥ / ٥٢] ، نشار بشنيم : ت ج (1204) : ع [الخروج ١٢ / ١٩] ، بجزو بازرح هارص : ت ج (1205) كلمة مشتركة بين اللغتين (1206) : ع [التكوين ٩ /٣]، كل رمش اشر هوا حى : ت ج (1207) : ع [اشعيا ٣٨ /٩]، ويحى محليو: ت ج (1208) : ع [يشوع ٥ /٨] ، بمحنه عد حيوتم : ت ج . (1209) : [الاحبار ١٣ /١٠] ، بسر حي : ت ج (1210) : ع [الملوك الاول ٢٥ /٣٧] ، ويمت لبو بقربو وهوا هيه لابن : ت ج . شدة : ت ، لشدة: ج (1211) : ع [الملوك الثالث ١٧ /١٧] ، بن هصر فيت ويحى حليو حزق ماد عد اشر لا نوتر بو نشمه: ت ج (1212) يموت: ا ، يمت : ت ج (1213): ا ؛ نبل: ت ج. (1214) المسكوتين: ت ج، المسبوتين: ن (1215) ميت: ت، مايت : ج (1216) واليومين: ت، ا واليومين : ج (1217): ع [الامثال ٣/ ٢٢] ويهيو حيم لنفشيك : ت ج (1218) : ع [الامثال ٨/ ٣٥] ، كى موصاى مصاحيم : ت ج

فانها حياة للذين يصادفونها[1219] ، وهذا كثير. وبحسب هذا سمّى الآراء الصحيحة حياة [1220] والاراء الفاسدة موتا [1221] قال تعالى: انظراني جعلت اليوم بين يديك الحياة والخير الخ[1222] فقد صرح بان الخير هو الحياة

(٤٨ - ١) م والشر هو الموت [1223] | و بيّنها وهكذا أتاولّ فى قوله تعالى: لكي تحيوا[1224] ، نحوما جاء التفسير المروى فى قوله: لكي تصيب خيرا الخ[1226] ولشهرة هذه الاستعارة فى اللغة قالوا : الصديقون وان كانوا امواتا يقال لهم احياء؛ والاشرار وان كانوا احياء يقال لهم اموات[1227] ، فاعلم هذا.

فصل مج [٤٣]

جناح[1228] : اسم مشترك ، واكثر اشتراكه من جهة الاستعارة.

وضعه الاول لجناح الحيوان الطائر: كل طائر ذى جناح مما يطير فى السماء[1229] ، ثم استعير لأطراف الثياب وزواياها: فى اربعة أطراف ردائك [2130] ثم استعير لأقاصي المعمور من الأرض وأطرافها البعيدة من مواضعنا [1231] ،

(٢٠٣ - ب) ج لياخذ بأطراف الارض[1232] من اطراف الارض | سمعنا [1233] وقال ابن جناح: انه ايضا يجئ بمعنى السترة مجانسا للمرى.

(1219) : ع [الامثال ٤/٢٢] ، كى حيم هم لموصايهم : ت ج (1220) : ا ، حيم : ت ج (1221) : ا ، موت : ت ج (1222) : ع [التثنيه ٣٠/ ١٥] ، راه نتّى لفنيك هيوم ات هحيم وات هطوب وكو: ت ج (1223) : ا ، الطوب .. حيم والرع .. موت : ت ج (1224): ع [التثنيه ٣٠/٥] ، لمن تحيون : ت ج (1225) : ع [التثنية ٢٢/٧] لمن ييطب لك وكو: ت ج (1226) : ا ، صديقيم افيلو بميتّن قروايم حيم ورشعيم افيلو بحييهم قروايم متيم : ت ج [بركوت ، ١٨ ١ - ب] (1227): ا ، كنف : ت ج (1228): ع [التثنيه ٤/١٧] ، كل صفور [كل كنف: ج] كنف اشر تعوف بشميم: ت ج (1229) : ع [التثنية ٢٢/ ١٢] عل اربع كنفوت كسوتك : ت ج (1230) من مواضعنا : ت ، عن مواضعها: ج (1232) [ايوب ٣٨/ ١٣] ، [لا حيط: ج] لا حوز بكنفوت هارص : ت ج (1233) : ع [اشعيا ٢٤/١٦] ، مكنف هارص زميروت شمعنو : ت ج

الذى يقول[1234] كنفت الشئ بمعنى سترته ، وقال فى شرح : ولا يتوارى معلمك[1235] ولا ينستر عنك منيرك ولا ينحجب. وهذا تفسير حسن ومنه عندى : ولا يكشف سِتْرابيه[1236] لا يكشف ستر أبيه وكذلك فابسط ذيل ثوبك على أمتك[1237] ، شرحه عندى ابسط سترك على جاريتك . وبحسب هذا المعنى عندى استعير كنف للخالق تعالى[1238]. وكذلك للملائكة اذ الملائكة ليسوا بذوى اجسام فى رأينا ، كما سأبيّن[1239] . فقوله : الذى جئت لتحتمى تحت جناحيه[1240] ، شرحه التى[1241] جئتِ | لتستكنى[1242] تحت ستره وكذلك : كل كنف[1243] (٤٨-ب) م جاء فى الملائكة معناه الستر : ألاّ تتأمل قوله : باثنين يستر وجهه وباثنين يستر رجليه[1244] ، ان سبب وجوده اعني الملاك مستور خفى جدا وهو[1245] ، وجهه[1246] . وكذلك الاشياء التى هى سببها ، اعنى الملاك التى هى رجليه[1247] كما بيّنّا فى اشتراك رجل[1248] : هى أيضا خفية لان[1249] أفعال العقول خفية لا يتبين اثرها الابعد ارتياض[1250]. وذلك بسببين من جهتها ومن جهتنا اعنى ضعف ادراكنا وصعوبة ادراك المفارق من حيث حقيقته واما قوله: وباثنين يطير[1251] فسأبيّن فى فصل مفرد[2152] ، لاى معنى نسبث حركة الطيران للملائكة.

(1234) يقول : ت جـ ، يقولون : ن (1235) : ع [اشعيا ٣٠ / ٢٠] ، ولا يكنف مود مورك : ت جـ (1236) : ع [التثنيه ٢٢ / ٣٠]، لا يجله كنف ابيو: ت جـ (1237): ع [راعوت ٣ / ٩] ، فرشت كنفيك عل امتيك : ت جـ (1238) الخالق : ت، للاله : جـ (1239) : ع [الفصل الاتى ٤٩ (1240) ع [راعوت / ٢ / ١٢] ، اشربات لحسوت تحت كنفيو : ت جـ (1241) التى : ت ، الذى : جـ (1242) لتستكنى : ت جـ ، لتستكن : ن ، لتسكن : ى ، لتستر : (1243) كذافى الاصل : (1244) ع [اشعيا ٦ / ٢] بشتيم يكسه فنيو وبشتيم يكسه رجليو ت جـ (1245) وهو : ت ، وهى : جـ (1246) : ا ، فنيو: ت جـ (1247) ا ، رجليو ت جـ (1248) فى الفصل السابق ، ٢٨ (1249) لان : ت ، ان : جـ (1250) ارتياض. ت ، ارتياض كثير جـ (1251) : ع [اشعيا ٦/٢] ، وبشتيم يعوفف: ت جـ (1252) قارن الفصل الاتى ، ٤٩

فصل مد [٤٤]

عين : اسم مشترك، هو اسم عين الماء: على عين ماء فى البرية [1253]، وهو اسم العين الباصرة : وعينا بغين [1254] ، وهو اسم العناية قال عن ارميا : خذه واجعل عينيك عليه [1255] ، معناه اجعل عنايتك به وبحسب هذه الاستعارة قيل فى حق الله فى كل موضع : وستكون عيناى وقلبى هناك بكل الأيام [1256] ، عنايتى وغرضى ، كما قد منا [1257] : وعينا الرب الهك عليها دائماً [1258]، عنايته بها: أعين الرب الجائلة [1259]، عنايته مشتملة بكل ما فى الأرض أيضا كما يذكر فى فصول تأتى فى العناية [1260].

أما إذا اقترن بالعينين لفظ رؤية اوحزية [1261] ، مثل : افتح عينيك وانظر [1262] ، عيناه تبصران [1263] ، فمعنى ذلك كله الإدراك | العقلى (٤٩ – ١) م لاإدراك حسى ، اذ كل إحساس، انفعال وتأثير ، كما علمت. وهو تعالى فاعل لا منفعل كما سأبين.

فصل مه [٤٥]

سماع [1264] : لفظ مشترك يكون بمعنى السمع ، ويكون بمعنى القبول . اما بمعنى السمع : ولا يسمع من فيك [1265]، ونما الخبر الى بيت فرعون [1266] ، وهذا كثير ومثله فى الكثرة ايضا السمع [1267] بمعنى

(1253) : ع [التكوين ١٦/٧] ، عين هميم بمدبر: ت ج (1254): ع [الخروج ٢١/٢٤]، عين تحت عين : ت ج . (1255): ع [ارميا ٣٩/١٢] ، يرميه قحنو وعينيك سيم عليو : ت ج (1256) : ع [الملوك الثالث ٩/٣] ، وهيو عينى ولبى شلم [+كل هيميم : ت] : ت ج (1257) في الفصل السابق، ٣٩ (1258): ع [التثنية ١١/١٢] ،تميد عينى الله الهيك به: ت ج (1259) : ع [زكريا ٤/١٠] ، عين الله همه مشوططوت : ت ج (1260) : الجزء الثالث ، الفصل ، ٢٧. (1261) : ا، رئيه اوحزيه: ت ج (1262): ع [الملوك الرابع ١٩/١٦] ، فقح عينيك وراه: ت ج (1263): ع [المزمور ١٠/٤]، عيليو يحزو: ت ج. (1264): ا، شمع : ت ج (1265) : ع [الخروج ٢٣/١٣] ، لا يشمع عل فيك ت ج (1266) : ع [التكوين ٤٥/١٦] ، وهقول نشمع بيت فرعه : ت ج (1267) : . ا، شمع : ت ج

القبول. فلم يسمعوا لموسى [1268] ، فان سمعوا واطاعوا [1269] ، أفنسكت لكم [1270] ، ولا يسمع كلامك [1271] ، ويكون بمعنى العلم والمعرفة : أمة لا تفهم لغتها [1272] ، شرحه لا تعلم كلامه فكل لفظ سمعة [1273] ، جاءت في حق الله تعالى [1274] ، إن كان ظاهر النص أنه من المعنى الاول، فهو عبارة عن الإدراك، وهو من المعنى الثالث: فسمع الرب [1275] ، سمع تذمركم [1276] ، كل هذا إدراك علمي [1277] وإن كان ظاهر النص يدل أنه [1278] من المعنى الثاني ، فهي عبارة عن كونه تعالى اجاب دعاء الداعي ، او لم يُجِبْ دعاءه. فاني اسمع صراخها [1279] ، واستجبت له لاني رأوف [1280] ، آمِلْ اذنيك يارب واستمع [1281] ، فلم يسمع الرب لصوتكم ولا اصغى اليكم [1282] ، وان اكثرتم من الصلاة، لا استمع [1283] : فاني لا اسمع لك [1284] ، وهذا كثير. وسياتيك في هذه الاستعارات والتشبيهات ، ما يشفي غليلك ويوضح شكّك ، ويتبين لك معناها كلها حتى لا يبقى إشكال في شيء منها.

فصل مو [٤٦]

٤٩ (ب) م

قد ذكرنا في بعض فصول هذه المقالة [1285] ، أن فرقا عظيما بين الإرشاد لوجود الشيء وبين تحقيق ماهيته وجوهره. وذلك أن الإرشاد

(1268) : ع [الخروج ٦/٩] ، ولاشمعوال مشه : ت ج (1269) : ع [ايوب ٣٦/١١] ، ام يشمعو و يعبدو : ت ج (1270) : ع [نحميا ١٣/٢٨] ، ولكم هنشمع : ت ج (1271) : ع [يشوع [١/١٨] ، ولا يشمع ات دبريك: ت ج (1272) : [التثنية ٢٨/٤٩] ، جوى اشر لا تشمع لشونو: ت ج. (1273): ا، شميعه : ت ج (1274) تعالى: ج ، —: ت (1275): ع [العدد ١١ / ١] ، ويشمع الله : ت ج (1276) : ع [الخروج ١٦ /٧] ، بشمعوات تاونوتيكم [تاون : ج] : ت ج (1277) علمي : ج، علم : ت (1278) يدل انه: ج انه : ت ، (1279) : ع [الخروج ٢٣ /٢٢] ، شموع اشمع صعقتو : ت ج (1280) : ع [الخروج ٢٢ /٢٧] ، وشمعتى كى حنون انى : ت ج (1281) : [الملوك الرابع ١٩/١٦] ، هطه ازنك وشمع : ت ج (1282) : ع [التثنية ١ / ٤٥] ، ولا شمع الله بقولكم ولاهازين اليكم : ت ج (1283) : ع [اشعيا ١/١٥] ، جم كى تربوتفله ايني شومع : ت، ج (1284) : ع [ارميا ٧/ ١٦] ، كى ايني شومع [— : ج] اوتك : ت ج

لوجود الشئ يكون ولو بأعراضه ولو بأفعاله ولو بنسب بعيدة جدا عنه بينه وبين غيره. مثال ذلك: إنك لو أردت ان تُعرّف سلطان اقليم ما، لأحد أهل بلاده الذى لا يعرفه، فقد يكون تعريفك له وتنبيهك على وجوده بطرق كثيرة.

منها ان تقول: هو الشخص الطويل الأبيض اللون الاشيب، فقد عرّفته بأعراضه

وقد تقول: هوالذى ترى حوله جماعة كبيرة من الناس ركبانا [1286] ومشاة، وسيوفا [1287] مسلولة حوله، ورايات مرفوعة على رأسه، وأبواقاً [1288] تضرب أمامه

او هوالذى يسكن القصرالذى فى البلد الفلانى من هذا الإقليم. أو هوالذى أمر ببنيان هذا السور أو بعمل هذا الجسر ونحو ذلك من أفعاله ونسبه لغيره

وقد تدل على وجوده بحالات هى اخفى من هذه، مثل أن يسال سائل هل لهذه البلاد [1289] سلطان؟ فتقول له: نعم [1290]، بلا شك، وما الدليل على ذلك؟ تقول له: كون هذا الصيرفى كما تراه رجلا ضعيفا [1291] صغير الجسم أمامه هذه الجملة الكبيرة [1292] من الدنانير، وهذا الشخص الاخر العظيم الجثة القوى [1293] الفقير واقف أمامه | يسأله ان [1294] يتصدق م (٥٠ – ا) عليه [1295] بخروبة ولم يعمل، بل انتهره ودفعه عن نفسه بالقول ولولا خوف السلطان، لبادر بقتله او بدفعه | واخذ ما بيده من المال. وهذا [1296] ج (٢٠٤ – ا) دليل على كون هذه المدينة ذات ملك فتكون قد دللت على وجوده

(1285) الفصل السابق، ٣٢ (1286) ركبانا: ج، ركاب: ت (1287) سيوفا: ج، سيوف: ت (1288) ابواقا: ج، ابواق: ت (1289) يسال ... البلاد: ت: يسألك... البلد: ج (1290) نعم: ت، نعم لها: ج (1291) رجلا ضعيفا: ت، رجل ضعيف: ج (1292) الكبيرة: ت، —: ج (1293) القوى: ت، —: ج (1294) ان: ت ج، فى ان: ن (1295) عليه: ج، اليه: ت (1296) وهذا: ت، فهذا: ج

بانتظام احوال المدينة الذى سببه خوف السلطان، وتوقع عذابه ، وليس فى شىء من كل ما مثلنا به ما يدل على ذات السلطان ، وحقيقة جوهره من حيث هو سلطان.

كذلك اعترى فى تعريف الله عز وجل للجمهور فى جميع كتب الانبياء وفى التوراة ايضا لمّا دعت الضرورة لإرشادهم اجمعين لوجوده تعالى وأن له الكمالات كلها اعنى انه ليس موجودا فقط ، كما الارض موجودة والسماء موجودة ، بل موجودا حيّا عالما قادرا فاعلا[1297] ، وسائر ما ينبغى ان يعتقد فى وجوده . وسيبين لك فارشدت الأذهان لانه موجود بتخيل الجسمانية ، ولانه حى بتخيل[1298] الحركة ؛ اذ لايَرى الجمهور شيئا متمكن الوجود صحيحا، لاريب فيه، الا الجسم. وكل ما ليس بجسم ، لكنه فى جسم ، فهو موجود ، لكنه انقص وجود من الجسم ، لافتقاره فى وجوده الى جسم. اما ما ليس بجسم ولا فى جسم ، فليس هو شيئا موجودا بوجه فى بادئ تصوّر الانسان ، وبخاصة عند التخيل.

وكذلك لا يتصور الجمهور من معنى الحياة غير الحركة ، وما ليس بمتحرك حركة ارادية مكانية، فليس هو حيّا ، وان كانت الحركة ليست من جوهر الحى ، بل عرضا لازما[1300] له . وكذلك الإدراك | المتعارف (٥٠ - ب) م عندنا هو بالحواس اعني السمع والبصر، وكذلك لا نعلم ولا نتصور انتقال المعنى من نفس شخص منا ، لنفس شخص آخر ، الا بكلام ، وهو الصوت الذى تقطعه الشفة ؛ واللسان، وسائر آلات الكلام: فلما أرشدت اذهاننا ايضا نحو[1301] كونه تعالى مدركا وأن تصل معانى منه للانبياء ليوصلوها الينا، وصف لنا بانه يسمع ويبصر: معناه أنه يدرك هذه الأشياء المرئية المسموعة[1302] ويعلمها ووُصف لنا بانه يتكلم: معناه انه تصل معانى منه تعالى للانبياء وهذا هو معنى النبوة

(1297) موجودا حيا عالما قادرا فاعلا : ت ، موجود حى عالم قادر فاعل : ج (1298) بتخيل: ت ج، بتخييل : ن (1299) وجودا : ج ، وجود : ت (1300) عرضالازما : ت، عرض لازم : ج (1301) نحو : ت ، نحن : ج (1302) المسموعة : ت ، والمسموعة : ج

وسيبين ذلك اغياء بيان، ولما لانعقل من ايجادنا غيرنا، الابان نفعله بمباشرة، وُصف بانه [1303] فاعل. وكذلك ايضا كما لـمّا لم يدرك الجمهور شيئا حيا الا ذانفس وُصف لنا ايضا بانه ذونفس، وإن كان اسم النفس مشتركا كما تبين [1304] ، المعنى انه حي ، ولما لاتُدرَك [1305] هذه الأفعال كلها فينا الا بآلات جسمانية استعيرت له تلك الآلات كلها التى بها تكون الحركة المكانية، اعنى الرجلين وكفوفهما [1306] ، والآلآت التى بها يكون الكلام، ومادة الكلام، وهى الفم واللسان، والصوت ، والآلات التى بها يفعل الفاعل منا ما يفعله، وهى اليدان [1307] ، والانامل ، والكف ، والذراع . فيكون تلخيص هذا كله أنه تعالى عن كل نقص استعيرت له الآلات الجسمانية ليدل بها | على أفعاله واستعيرت له تلك الأفعال ليدل (٥١-١) م بها على كمال ما ليس هو نفس ذلك الفعل.

مثال ذلك انه استعير له العين والاذن واليد والفم واللسان ليدل بها على الرؤية والسمع والفعل والكلام، واستعيرت له الرؤية والسمع للدلالة على الإدراك على العموم ، ولذلك تجد اللغة العبرانية تستعمل إدراكَ حاسة بدلَ ادراك حاسة اخرى ، قال : انظروا كلمة الرب [1308] ، مثل : اسمعوا [1309] ، اذ المقصود ادركوا معنى كلامه ـ كذلك : ذه رائحة ابنى [1310]. مثل لوقال: شم رائحة ابنى [1311] ، اذ المقصود إدراك رائحته . وبحسب هذا قيل: وكان جميع الشعب يشاهدون الرعود [1312] ، مع كون ذلك المقام ايضا مرآى النبوة [1313] ، كما هو معلوم مشهور فى الملة .

(1303) انه : ت ، بانه : جـ (1304) لا تدرك : ت، لم تدرك : جـ (1305) الفصل السابق ٤١ (1306) كفوفها : جـ ، كفوفها : ت (1307) اليدان : جـ ، اليدين : ت (1308) : ع [ارميا ٢/٣١] ، راودبر الله : ت جـ (1309) : ا ، شمعو : ت جـ (1310) : ع [التكوين ٢٧/٢٧] ، راه ريح بنى : ت جـ (1311) : ا ، هريح ريح بنى : ت جـ (1312) : ع [الخروج ١٨/٢٠] كل همم رايم اتا هقولوت : ت جـ (1313) : ا ، مراه نبواه : ت جـ

واستعير له الفعل والكلام ليدل به على فيض ما ، فائض عنه [1314] كما يبيّن [1315]، فكل آلة جسمانية تجدها فى جميع كتب النبوة [1316]، فهى اما آلة حركة مكانية للدلالة على الحياة ، او آلة إحساس للدلالة على الإدراك، او آلة بطش للدلالة على الفعل، او آلة كلام للدلالة على فيض العقول على الأنبياء ، كما يبين ، فيكون إرشـــاد تلك الاستعارات كلها للتقرير [1317] عندنا ان ثم موجودا حيا فاعلا[1318] لكل [1319] ما سواه مدرك [1320] لفعله أيضا. وسنبين[1321]، اذا أخذنا فى نفى الصفات ، كيف يرجع هذا كله لمعنى واحد، وهو ذاته تعالى فقط..

إذ ليس غرض هذا الفصل الا تبيين معنى هذه الآلات الجسمانية المنسوبة له تعالى ، عن كل نقص ، و انها | كلها للدلالة على أفعال (٥١ - ب) م تلك الآلات ، التى تلك الأفعال كمال عندنا ، لندلّ على كونه كاملا بأنحاء الكمالات كما نبهونا بقولهم : تكلمت التوراة بلسان بنى ادم [1322].

اما آلات الحركة المكانية المنسوبة له تعالى ، فنحو قوله : موطأ قدمى[1323] ، موضع أخامص قدمى[1324].

و اما آلات البطش المنسوبة له: يد الرب [1325] ، باصبع الله [1326] عمل أصابعك [1327] ، وجعلت علىّ يدك [1328] ، ولمن اعلنت ذراع الرب[1329] ، يمينك يارب [1330] .

(1314) فائض عنه : ت ، — : ج (1315) (1316) النبوة : ت ، الانبياء : ج ن
(1317) موجود حى فاعل : ت، موجودا حيافاعلا : ج (1318) للتقرير : ت ج ، للتقدير: ن
(1319) لكل : ت، كل : ج (1320) مدرك : ت ، مدركا : ج (1321) الفصل الآتى ، ٥٣
(1322) : ا ، دبره توره كلشون بنى ادم : ت ج (1323) : ع [اشعيا ١/٦٦]، هدوم رجلى : ت ج (1324) : ع [حزقيال ٤٣ / ٧] ، وات مقوم كفوت رجلى : ت ج (1325) : ع [الخروج ٣/٩]، يد الله : ت ج (1326) : ع [الخروج ١٨/٣١] ، باصبع الميم : ت ج
(1327) : ع [المزمور ٤/٨] ، معسه اصبعوتيك : ت ج (1328) : ع [المزمور ٥/١٣٨] وتشت على كفيك : ت ج (1329) : ع [اشعيا ١/٥٣] ، وزروع الله على [نجلته : — ج] ت ج (1330) : ع [الخروج ٦/١٥] ، بمينك الله : ت ج

واما آلات الكلام المنسوبة له[1331]: فم الرب تكلم[1332]، ويفتح شفتيه لاجابتك[1333] ، صوت الرب بالقوة[1334] ، ولسانه | كنار آكلة[1335]. (٢٠٤-ب) ج

واما آلات الإحساس المنسوبة له : عيناه تبصران وجفناه يختبران بنى البشر[1336] ، اعين الرب الجائلة[1337] ، آمِل أذنيك يارب واسمع[1338] ، اضرمتم نارا فى غضبى[1339] .

ولم يُستعَرْ[1340] له من الأعضاء الباطنة الا القلب ، لكونه اسما مشتركا[1341] ، وهو اسم العقل ايضا ، وهو مبدأ حياة الحى ، لان قوله : حنّت احشائى اليه[1342] ، زفير أحشائك[1343] ، يريد به أيضا القلب ؛ لان الأحشاء اسم يقال بعموم وخصوص ، فهو اسم الأمعاء بخصوص واسم كل عضو باطن بعموم ، فيكون أيضا اسم القلب ، ودليل ذلك، قوله : وشريعتك فى صميم أحشائى[1344] مساويا لقوله: فى قلبى[1345]: ولذلك قال فى هذا القول: حنت أحشائى ، زفير أحشائك ولفظ حنان[1346] ، إنما جاء فى القلب من سائر الاعضاء قلبى يوجعنى[1347] .

وكذلك لم يُستعَرْ له ، الكتف لكونه آلة نقلان فى المشهور ولان أيضا باشر[1348] به الشئ المنقول. وناهيك انه لا تستعار له آلات الاغتذاء

(1331) الات الكلام المنسوبة له : ت ، الا لات المنسوبة له فى الكلام : ج (1332) ع [اشميا ١/٢٠]، الله دبر : ت ج (1333): ع [ايوب ١١/٥] ، ويفتح شفتيوعمك: ت ج (1334) : ع [المزمور ١٨/٤] ، قول الله بلح : ت ج (1335) : ع [اشميا ٣٠ / ٢٧] ، ولشونوكاش اوكلت [اوبلت : ج] : ت ج (1336) : ع [المزمور ١٠ / ٥] عينويحزو عفعفيو يبحنو بنى ادم : ت ج (1337) : ع [زكريا ٤/١٠] ، عينى الله مشوطهوات : ت ج (1338) [الملوك الرابع ١٩ / ١٦] ، هطه الله ازنك وشمع : ت ج (1339) : ع [ارميا ١٧/٤]، قدحتم با ف : ت ج (1340) ولم يستعر : ت، ولم يستعار : ج (1341) اسما مشتركا : ت، اسم مشترك : ج (1342) : ع ارميا ٣١/٢٠]، هوممى لو : ت ج (1343) : ع [اشميا ٦٣/١٥]، همون معيك : ت ج (1344) : ع [المزمور ٣٩ / ٩]، وتورتك بتوك معى : ت ج (1345) : ا، بتوك لبى : ت ج (1346) : ا، الفسوق همو معى همون معيك ولشون هميه: ت ج (1347): ع [ارميا ٤/١٩]، هومه لى لبى : ت ج. لم يستعر : ت، لم يستعار : ج (1348) باشر : ت ، يباشر : جان

لان هذه بادية النقص | باول خاطر، وحكم الآلات كلها فى الحقيقة واحد، الظاهر منها والباطن، كلها آلات لأفعال النفس المختلفة. (٥٢ - ب) م

منها آلات لضرورية بقاء الشخص مدة ما، كالاعضاء الباطنة كلها.

ومنها آلات لضرورية بقاء النوع، كالآت التناسل.

ومنها آلات لصلاح حال الشخص وتكميل أفعاله كاليدين والرجلين والعينين، كلها لكمال الحركة والعمل والإدراك.

اما ضرورة[1349] الحركة للحيوان فلقصد المؤالف والهرب من المخالف.

واما ضرورة [1349] الحواس.. فلعلم المخالف من المؤالف وحاجة الانسان للاعمال الصناعية لتهيئة اغذيته ولباسه، وكنّه أن ذلك لازم[1350] لطبعه، اعنى أنه محتاج لتهيئة ما يوافقه وقد توجد بعض الصنائع ايضا لبعض الحيوان لحاجته لتلك الصناعة.

وما أرى أحدا يشك أن الله تعالى غير مفتقر لشئ يمدّ وجوده ولا يصلح أحواله فلا آلة له أعنى أنه ليس بجسم وانما أفعاله بذاته لا بآلة والقُوى بلاشك من جملة الآلات فليس بذى قوة، اعنى ان يكون فيه معنى ما غير ذاته، به يفعل أو يعلم او يريد، لان الصفات انما هى قُوى غـيِّرت فيها الاسمية لا غير، وما هذا غرض الفصل.

وقد قالوا، عليهم السلام[1351]: قولة جامعة دافعة [1352]، لكل ماتوهمه هذه الأوصاف الجسمانية كلها، التى يذكرها الانبياء، وهى قولة تدلّك أن الحكماء [1353] عليهم السلام، لم يخطرلهم التجسيم ببال يوما قط، ولا كان عندهم امر يوهم، او يلبس[1354].

(1349) ضرورة : ت، ضرورية: جـ (1350) ان ذلك لازم : ت، اذكان ذلك لازما : جـ ن (1351): جـ، ز.ل : ت(1352) دافعة: ت، رافعة : جـ (1353) : ا ،الحكيم : ت جـ (1354) يلبس : ت جـ، يلبس فى هذا المعنى : ن

ولذلك تجدهم فى جميع « التلمود » و « المدرشوت » مستمرين على تلك الظواهر النبوية ، لعلمهم أن هذا شئ أمن فيه الالتباس ، ولا يخاف منه غلط بوجه ، بل الكل على جهة التمثيل وإرشاد الذهن لموجود. فلما استقر التمثيل لأنه [1355] تعالى مُثّل بملك يأمر وينهى ويعاقب ويجازى أهل بلاده ، وله خدام ومتصرفون ينفذون أوامره ، وفاعلون له ما يريد فعله ؛ استمروا هم أيضا ، أعنى الحكماء [1356] على ذلك المثل ، فى كل موضع ، ويتكلمون بحسب ما يلزم عن هذا التمثيل من الكلام ، والجواب والتردد [1357] فى الامر وما نحا هذا النحو من أفعال الملوك ، وهم فى ذلك كله واطنون آمنون ان لا يلبس هذا ولا يشكل.

وتلك القولة [1358] الجامعة التى أشرنا اليها ، هى قولهم فى : « براشيت ربه ». قدرة الأنبياء كبيرة لأنهم يجعلون الصورة على شاكلة صانعها حيث قيل [1359] وعلى شبه العرش شبه كمرأى بشر [1360] .

فقد صرحوا وبيّنوا أن هذه الصور كلها التى يدركها الأنبياء كلهم فى مرآى النبوة [1361] ، هى صور مخلوقة الله خالقها وهو الصحيح ؛ لان كل صورة متخيلة فهى مخلوقة ، وما أعجب قولهم : قدرة عظيمة [1362] كأنهم ، عليهم السلام ، استعظموا هذا المعنى لان هكذا يقولون أبدا فى استعظام قول قيل او فعل فُعل ، فى ظاهره شناعة كما قالوا :

الرّبّى فلان وحده قد عمل عملا بنعل فى ليلة. وقال على ذلك الرّبّى فلان ما اكبر قوته ليصنعه وحده. وكُبر قوته هو عظمة قدرته [1363] فكانهم يقولون ما اعظم ما التجئوا النبيون | لفعله فى كونهم يدلّون على ذاته بالامور المخلوقة ، التى خلقها فافهم هذا جدا. (٥٣ – ١) م

(1355) لانه : ت ج ، بانه : ن (1356) الحكماء : ا الحكيم : ت ج (1357) التردد : التكرر : ن (1358) القولة : ت ج ، القوة : ن (1359) : ا ، جدول كحن [بوحن : ت ج ، ج] شل نبيايم شهم مدمين ات هصوره ليوصره شنار : ت ج (1360) : ع [حزقيال ١/٢٦] ، و عل دموت هكسا دموت كراه ادم : ت ج (1361) : ا ، مراه هنبواه : ت ج (1362) : ا ، جدول كحن [بوحن : ج] : ت ج (1363) : ا ، ر. فلونى عبد عوبدا بموق ببحيدى و بليله امر ز. فلونى كه رب حوبريه دعبيد بحيداه و رب جوبربه هو جدول كحو : ت ج [يموت : ١٠٤ /١]

فقد صرحوا وأبانوا عن أنفسهم ، عليهم السلام[1364] ، براءتهم عن اعتقاد الجسمانية وأن كل شكل وتخطيط يُرَى فى مرآى النبوة[1365] فهى أمور مخلوقة ولذلك جعلوا الصورة على شاكلة صانعها[1366] كما نصوا ، عليهم السلام، فمن شاء ان يُسيء الظن[1367] بهم بعد هذه الاقاويل على جهة الشرارة وتنقيصا لمن[1368] لم يشاهد، ولا علم له حالا فلا ضير[1369] عليهم، عليهم السلام فى ذلك.

فصل مز [٤٧]

قد ذكرنا مرات[1370]، أن كل ما يتخيله الجمهور نقصا اولا يمكن تصوره فى حق الله فلم تستعِره كتب النبوة له تعالى، وان كان حكمه حكم الأشياء التى استعيرت له، اذ تلك التى وصف بها توهم كمالات مّا ، او يمكن تخيلّها، فينبغى بحسب هذا التقرير[1371] ان نبيّن لاى شئ استعير له | (٢٠٥ - ١) ج تعالى السمع والبصر والشم ولم يُستعَر[1372] له الذوق واللمس وحكم ترفّعه تعالى عن الحواس الخمس واحد ، والحواس كلها نقص باعتبار الإدراك ولولمن لا يدرك إلابها لكونها منفعلة متأثرة منقطعة متألمة ، كسائر الآلات ومعنى قولنا : إنه تعالى بصير أن يدرك المبصَرات وسميع اى يدرك المسموعات، كذلك كان يوصف بالذوق | واللمس ويتأول فيه انه يدرك (٥٣ - ب) م المطعومات والملموسات ، اذ حكم إدراكها كلها واحد.

وان سلب عنه إدراكإحداها[3173]، لزم سلب إدراكها كلها، اعنى الخمس حواس وان أوجب له إدراك إحداها[1374] اعنى ادراك ما تدركه حاسة منها، لزم ان يدرك جميع مدركاتها الخمس، ووجدنا كتبنا قالت:

(1364) عليهم السلام: ج ، —: ت ، (1365) : ا، بمراه هنبواه: ت ج (1366): ا ، لكن دموت هصوره ليوصره : ت ج [المعنى الحرفى : شبهوا الصورة لصانعها] (1367) الظن : ج ، الظنة : ت ، (1368) الشرارة وتنقيصا لمن : ت ، الشهادة وتنقيص من : ج ، وتنقيص ما: ن (1369) ضير : ت ج، ضر: ن (1370) الفصل السابق ، ٢٦، والفصل، ٤٦ (1371) التقرير: ت ج، التقدير : ن (1332) لم يستعر : ت ،لم يستعار: ج (1373) احداها : ت ج ، احدها : ن (1374) احداها : ت ، احدها : ج

والله يرى ، والله يسمع والله يشم[1375] ، ولم تقل والله يطعم[1376] ، ولا قالت : والله يلمس[1377]، وعلة[1378] ما قد استقر فى خيال كل واحد من ان الله لايلقى الاجسام لقاء الجسم للجسم، لأنهم هوذاهم لا يرونه وهاتان الحاستان اعنى الذوق و اللمس لا تدرك محسوساتها حتى تماسّها، اما حاسة البصر والسمع و الشمّ ، فتدرك محسوساتها.

وتلك الاجرام الحاملة لتلك الكيفيات ، منها على بعد فكان ذلك سائغا[1379] فى خيال الجمهور ، وأيضا فان الغرض والقصد باستعارة هذه الحواس له للدلالة على إدراكه أفعالنا والسمع والبصر كاف[1380] فى ذلك ، اعنى أن يدرك به كل ما يفعل الغير او يقول ، كما قالوا على جهة الزجر والردع فى معرض الوعظ : اعلم ماهو فوقك العين رائية والاذن سامعة[1381] ، وأنت تعلم عند التحقيق أن حكم الكل حكم واحد ، وان بالجهة التى انتفى عنه إدراك اللمس والذوق بتلك الجهة بعينها تنتفى الرؤية والسمع والشم.

اذ الكل إدراكات جسمانية وانفعالات وأحوال متغيرة ، لكن بعضها يبدو نقصه وبعضها يظن بها | كمال كما ظهر نقص التخيل ولم يظهر (٥٤ – ا) م نقص التفكّر والتفهمّ، فلم يُستعَر[1382] له الرأى[1383] الذى هو التخيّل واستعير له : الفكرة والفهم[1384] ، التى هى الفكرة والفهم وقيل : التى فكر الله[1385] ، وبسط السموات بفطنته[1386] ، فقد جرى الأمر أيضا فى الإدراكات الباطنة مثل ما جرى فى الادراكات الحسية الظاهرة ، من

(1375): ا، ويرا الله ويشمع الله ويرح الله : ت ج. (1376) : ا ، ويطعم الله : ت ج (1377) : ا ، و يمشش الله : ت ج (1378) وعلة : ت ، علة : ج (1379) فكان... سائغا: ت ج، فكان نسبتها له تعالى سائغة : ن (1380) كاف: ت، كان: ج (1381) : ا، دع مه لمعله عمك صين رواه وازن شومعت : ت ج [ابوت ٢ ، ١]. (1382) فلم يستعر: ت ، فلم يستعار : ج. (1383) : ا، رعيون : ت ج (1384) الفكرة و الفهم : ترجمها المؤلف نفسه : محشبه و تبونه : ت ج (1385) : ع [ارميا ٤٩ / ٢٠] ، اشر حشب الله : ت ج (1386) : ع [ارميا ١٠/١٢] وبتبو نتونطه شمیم : ت ج

كون بعضها يستعار وبعضها لا يستعار. وكل ذلك على لسان بنى ادم[1387] ، ما ظنّوا به كمالا وصف به وما هو بادئ النقص لم يوصف به وعند التحقيق فلا صفة ذاتية حقيقية له زائدة على ذاته كما يتبرهن.

فصل مح [٤٨]

كل ماجاء من معنى السمع منسوبا[1388] لله تعالى ، تجد انقلوس المتهود[1389]، قد تجنّبه وشرح معناه بوصول ذلك الأمر اليه تعالى، اوأنه أدركه ، وان كان فى معرض الدعاء ، فيشرح معناه بانه قُبل اولم يقبل، فيقول ابدا فى شرح[1390] سمع الله قد سمع قدام الله[1391] ، وفى معرض الدعاء ترجم: فانى اسمع صراخهما[1392] ، [يقول] : أجيب ألبتة * و هذا مطرد فى شرحه لم يعدل عن ذلك فى موضع من المواضع.

أما ماجاء من الرؤية منسوبا اليه تعالى فان انقلوس تلوّن فى ذلك تلوّنا عجيبا لم يتلخص لى قصده وغرضه، وذلك ان فى مواضع يشرح[1393] والله رأى والله حزى[1394] وفى مواضع يشرحه | وتجلى أمام الله[1395] ، اما (٥٤ – ب) م
كونه يشرح الله حزى[1396] فذلك دليل واضح على كون : حزى فى اللغة السريانية مشتركا[1397] ، وانه يدل على معنى إدراك العقل كما يدل على ادراك الحاسة فياليت شعرى إذ والأمر كذلك عنده لا شئ هرب من البعض ، وشرحه وتجلى أمام الله[1398] ،

(1387): ا، كلشون بنى ادم : ت جـ. (1388) منسوبا : ت، منسوب : جـ (1389): ا ، مجر : ت جـ (1390) فى شرح: ت، فى ترجمته : جـ (1391) : ا، شمع الله شميع قدم الله: ت جـ (1392): ع [الخروج ٢٢/٢٢]، شموع اشمع صعقتو: ت جـ (1393) يشرح: ت ، بشرح : جـ (1394): ا، وبرا الله وحزا الله : ت جـ (1395) : ا، وجلى قدم الله : ت جـ (1396) : ا ، حزا الله : ت جـ (1397) مشتركا : ت ، مشترك : جـ (1398) : ا، وجلى قدم الله : ت جـ (*) ١٠ ا ، قبلا اقبل [بالآرامية : ب]

ولما تاملتُ ، ما وجدته من نسخ الترجمة [1399] مع ما سمعته فى حال التعليم [1400] ، وجدته أنه متى وجد الرؤية [1401] ، مقترنة [1402] بمظلمة أو اذية [1403] وعدنوان فيشرحه تجلى قدام الله [1404] لاشك أن: حزا فى تلك اللغة يقتضى الإدراك ، واقرار الشئ المدرك على ما أدرك عليه ، فلذلك اذا وجد الرؤية تتعلق بمظلمة لا يقول: وحزا، بل وتجلى قدام الله، [1405].

فوجدت كل رؤية [1406] منسوبة [1407] لله فى جميع التوراة شرحها وحزا الاهذه التى اصفلك: رأى الرب مذلتى [1408] ، لأن مذلتى ظهرت امام الرب [1409]، فإنى قدرأيت جميع ما يصفه لابان لك [1410] ، لان أمامى ظهر [1411] ، مع كون المتكلم ملاكا [1412] لم ينسب له الإدراك الدال على إقرار الأمر، لكونها مظلمة: ونظر الله الى بنى اسرائيل [1413]، استعباد بنى اسرائيل انكشف امام الله [1414] ، نظرت الى مذلة شعبى [1415] استعباد شعبى قد ظهر امامى [1416] ، وقد رأيت الضغط [1417]، والضغط تجلى امامى [1418] ، ونظر مذلتهم [1419] ، وان استعبادهم ظهر أمام الرب [1420] قد رأيت هؤلاء الشعب [1421] هذا الشعب تجلى امامى [1422] ، لأن معناه رأيت

(1399) : ا ، الترجوم : ت ج (1400) التعليم : ب ، التعلم : ج (1401) ا ، : الرايه : ت ج (1402) مقترنة : ت ، متقارنة : ج (1403) اذية : ت ، باذية : ج (1404) : ا جلى قدم الله : ت ج (1405) : ا ، وجلى قدم الله : ت ج (1406) : ا ، رايه : ت ج (1407) منسوبة : ت ، نسبت : ج (1408) ع [التكوين ٢٩/٣٢] ، كى راه الله ات عنى : ت ج (1409) : ا . ارى جلى قدم الله عوابنى [على نى : ج] : ت ج [1410] : ع [التكوين ٢١/١٢] ، كى رئيتى ات [يستر : ج] كل اشر لبن عوسه لك : ت ج (1411) : ا ارى جلى قدى : ت ج (1412) ملاكا : ت ، ملاك : ج (1413) : ع [الخروج ٢/٢٥] ، ويرى الهيم ات بنى يسرال : ت ج (1414) : ا ، وجلى قدم الله شعبو دا دبنى يسرال : ت ج (1415) : ع [الخروج ٣/٧] ، راه رئيتى ات عنى عمى : ت ج (1416) : ا ، مجلا جلى قدى شعبودا دعى : ت ج [1417] : ع [الخروج ٣/٩] وجم رايتى ات هلحص : ت ج (1418) : ا ، جلى قدى دحقا : ت ج . (1419) : ع [الخروج ٤/٣١] ، وكى راه ات عنيم : ت ج (1420) : ا ، وارى جلى قدموهى شعبود هن : ت ج (1421) : ع [الخروج ٣٢/٩]، رايتى ات هعم هزه : ت ج (1422) : ا ، جلى قدى عما هدين : ت ج

عصيانهم | ، مثل : ونظر الله الى بنى اسرائيل [1413] ، الذى معناه راى (٢٠-ب، جه شـقاء هم ! و رأى الرب و اغتاظ [1424] ، و تجلى أمام الرب ، اذ رأى أن المقدرة قد ذهبت [1424] لأنه تجلى أمامه [1425]، وهذه ايضا | (٥٥-١) م حالة ظلم لهم وغلبة عدو وهذا كله كان يطرد ويلحظ فيه : ولست تطيق النظر الى الإصر [1426].

فلذلك كل استعباد [1427] وكل عصيان يترجمه انكشف أمامه او تجلى أمامى [1428] ، لكن اختلّ علىّ هذا التأويل الحسن الطائل الذى لاشك فيه بثلثة مواضع ، كان من حقها على هذا القياس أن يشرحها وتجلى أمام الله [1429]، ونجدها فى النسخ والله حزى [1430] وهى هذا : ورأى الرب ان شر الناس قد كثر [1431] ، ورأى الله الارض ، فاذا هى قد فسدت [1432] ، ورأى الرب أن ليئـة مكروهة [1433] .

والاقرب عندى ان يكون هذا غلطا [1434] وقع فى النسخ ، اذ ليس عندنا خط انقلوس فى ذلك، حتى نقول لعل له فى ذلك تاويل، اما كونه شـرح : الله يرى له الحمـل [1435] . أمام الرب تجلى [1436] ، أمراً لأن لا يوهم ذلك أن الله تعالى يستأنف مطلبه [1437] ، وايجاده اويكون ايضا شنع فى تلك اللغة تعلّق إدراكه بشخص حيوان غير ناطق ، وينبغى ان يبحث جدا فى تصحيح النسـخ فى ذلك ، فان وجدت هذه المواضع كما ذكرنا فلا اعلم له [1438] غرضا فى ذلك.

(1423) : ع [التثنيه ٣٢/١٩]، ويرا الله و يناص : ت جـ (1424) : ع [الخروج ٣٢ / ٣٦]، كى يراه كى ازلت يد : ت جـ (1425) : ا، ارى جلى قدمو هى : ت جـ (1426) : ع [حبقوق ١ / ١٣] ، و هبط ال عمل ولا توكل : ت جـ (1427) : ا ، شعبود : ت جـ (1428): ا ، جلى قدموهى او جلى قدمى : ت جـ (1429): ا ، و جلى قدمى الله : ت جـ . (1430): ا، و حزا الله : ت جـ (1431) : ع [التكوين ٦ /٥] ، زيرا الله كى ربه رعت هادم: ت جـ (1432) ع [التكوين ٦/١٢] ، ويرا الله ات ها رص و هنه نشحته : ت جـ (1433) : ع [التكوين ٢٩ ٣١٠] ، ويرا الله كى شنواه لاه . ت جـ (1434) غلطا : ت ، غلط : جـ (1435) : ع [التكوين ٢٢ /٨] ، الهيم يراه لو هشه : ت جـ (1436) ا ، قدم الله جلى : ت جـ (1437) مطلبه ت ، تطلبه جـ ن (1438) له ت جـ ، لها : ن

فصل مط [٤٩]

الملائكة ايضا ليس هم ذوى اجسام ، بل هم عقول مفارقة للمادة، وانما هم مفعولون والله خلقهم كما سيبين وفى «برشيت ربه»[1439] قالوا : بريق سيف متقلب[1440] ، وعلى ما يسمى[1441] ، : خدامه (٥٥ - ب) م لهيب نار متقلب[1442] ، على أنهم أحيانا ينقلبون رجالا وأحيانا ينقلبون نساء وأحيانا ينقلبون أرواحا وأحيانا ينقلبون ملائكة[1443] ، فقد صرحوا بهذا القول بانهم ليسوا ذوى مادة ، ولالهم شكل ثابت جسمانى خارج الذهن ، بل ذلك كله فى مرأى النبوة[1444] . وبحسب فعل[1445] ، القوة المتخيلة كما يذكر فى معنى حقيقة النبوة واما قولهم: احيانا نساء[1446] ، فإن الأنبياء أيضا قد يرون الملائكة فى مرأى النبوة صورة النساء[1447] ، يشير الى قول زكريا ، عليه السلام[1448] ، فاذا بامرأتين قد خرجتا والريح فى أجنحتهما[1449] .

وقد علمت أن إدراك البرئ عن المادة ، العرى عن الجسمانية اصلا عسر جدا على الانسان، الا بعد ارتياض عظيم، وبخاصة لمن لا يفرق بين المعقول والمتخيل وأكثر اعتماداته على إدراك الخيال فقط ، ويكون كل متخيل عنده موجودا ، اوممكن الوجود. وما لا يقع فى شبكة الخيال، عنده معدوم وممتنع الوجود. فإن هؤلاء الأشخاص وهم معظم من ينظر لا يتحقق لهم معنى أبدا، ولا يتضح لهم مشكل ، فلعسر هذا أيضا أتت

(1439) براشيت ربه ٢١ ق الا خير (1440) : ع [التكوين ٣/٢٤] ، لهط همرب همتهفكت : ت ج (1441) : ا ، عل شم : ت ج (1442) : ع [المزمور ١٠٤ / ٤] ، مشرتيو اش لهط همتهفكت : ت ج (1443) : ا ، شهم متهفكيم فعميم انشيم ، فعميم نشيم فعميم روحوت فعميم ملاكيم: ت ج (1444) : ا ، بمراه هنبواه : ت ج (1445) فعل : ت ، صفاء فعل : ج (1446) ا : ، فعميم نشيم ت ج (1447) ا ، بمراه هنبواه صوره نشيم : ت ج (1448) عليه السلام: ت ، — ج (1449) : ع [زكريا ٥/٩] ، وهنه شتيم نشيم يوصاوت وروح بكنفيهم وكو: ت ج

كتب الأنبياء بأقاويل يفهم من ظاهرها جسمانية الملائكة وحركاتهم، وكونهم صورة انسان، وكونهم مأمورين من الله منفذين أوامره، وفاعلين ما يريد بأمره. كل ذلك لارشاد الذهن لوجودهم.

وانهم أحياء كاملون كما بينا فى حق الله، لكنه لووُقف فيهم عند هذا التخيّل لشابهت حقيقتهم وذاتهم ذات الله [1450] فى خيال الجمهور. إذ هكذا أيضا قيل فى الله | أقاويل يبدو ظواهرها [1451] أنه جسم حى متحرك (٥٦ – ١)م على صورة انسان ، فأُرشد الذهن الى كون مرتبة وجودهم، دون مرتبة الاله بان خُلط فى شكلهم شئ من شكل الحيوان الغير ناطق [1452]، حتى يكون المفهوم من وجود البارئ اكمل من وجودهم كما ان الانسان اكمل من الحيوان الغيرناطق ، ولم يُضف [1453] اليهم شكل حيوان بوجه، إلا الأجنحة . اذ لا يتصوّر طيران دون أجنحـة ، كما لا يتصور مشي دون رجلين إذ هذه القُوى لا يتصور وجودها الا فى هذه الموضوعات ضرورة، واختيرت حركة الطيران للإرشاد على كونهم احياءً. إذ هى أكمل حركات الحيوان الغير ناطق المكانية، واشرفها. والأنسان يعتقدها كالاعظيما حتى إن الانسان يشتّهى ان يطير [1454] ليسهل عليه الهرب من كل ما يؤذيه و يقصد كل ما يوافقه بسرعة وإن بعد ، فنسبت لهم هذه الحركة.

وأيضا ان الطائر يظهر ثم يخفى ويقرب ثم يبعد فى أسرع زمان. وهذه كلها حالات ينبغى أن تعتقد فى الملائكة، كما سيبين، ولا ينسب هذا الكمال المظنون اعنى حركة الطيران لله بوجه، لكونها حركة حيوان غير ناطق ولا تغلط فى قوله : ركب على كروب وطار [1455] ، لان الكروب هوالذى طار [1456] والقصد بذلك المثل ، سرعة حلول ذلك الامر كما قال : هوذا

(1450) : ت ، ذات الاله : ج (1451) ظواهرها : ت ج ، ظاهرها : ن (1452) الحيوان الغير ناطق : ت ج ، حيوان غير ناطق : ن (1453) لم يضف : ت ، لم يضاف : ج ، لا يضاف : ن (1454) ان يطير : ت، ان يكون يطير : ج (1455) : ع [المزمور ١٧/١١]، ويركب على كروب ويعف : ت ج (1456): ا ، عف : ت ج

الرب يركب على سحابة سريعة ويدخل مصر[1457]، يعنى سرعة نزول هذا البلاء بهم.

ولا يغلطك ايضا ما تجد فى حزقيال خاصة فى: وجه ثور ووجه (٥٦ - ب) م أسد ووجه نسر وقدم رجل العجل[1458]، فإن ذلك له | تأويل آخر[1459] (٢٠٦ - ا) ج ستسمعه[1460]، وهو أيضا إنما وصف | الحيوانات[1461] وستبين هذه الاغراض باشارت كافية، فى التنبيه. اما حركة الطيران فموجودة فى النصوص فى كل موضع ولا يتصور الا بجناح ففرُضت لهم الأجنحة، للإرشاد لحالة وجودهم لا لتحقيق ما هيتهم.

واعلم ان كل متحرك حركة سريعة جدا، يوصف بالطيران للدلالة على سرعة الحركة، قال: كالنسر الخافق[1462]، لان النسر أسرع طيرانا وانقضاضا[1463] من جميع الطائر فلذلك يمثل به. واعلم أيضا ان الجناحين هى أسباب الطيران، فلذلك تكون الأجنحة التى تُرَى على عدد اسباب حركة المتحرك وما هذا غرض الفصل.

فصل ن [٥٠]

اعلم أيها الناظر فى مقالتى هذه، أن الاعتقاد ليس هو المعنى المعقول، بل المعنى المتصور فى النفس، اذا صُدّق به أنه كذلك على ما تصوّر. فان كنت ممن تقنع من الآراء الصحيحة او المظنون صحتها عندك بان تحكيها بالقول من غير أن تتصوّرها وتعتقدها. نا هيك ان تطلب فيها يقينا، فان هذا سهل جدا، كما تجد كثيرين من البله يحفظون عقائد لا يتصورون لها معنى بوجه، وإن كنت ممن طمحت همّته لترتقى[1464] لهذه الدرجة العالية

(1457): ع [اشعيا ١٩/١]، هنه الله روكب عل عب قل وبا مصريم: ت ج
(1458): ع [حزقيال ١/٧، ١٠]، فنى شور وفنى اريه وفنى نشر وكف رجل عجل: ت ج
(1459) اخر: ت، — : ج (1460) قارن: الجزء الثالث، الفصل، ا (1461): ا، ت ج الحيوت: (1462): ع [التثنية ٢٨/٤٩]، كا شر يداه هنشر: ت ج (1463) طيرانا وانقضاضا: ج، طيران وانة ضاض: ت (1464) لترتقى: ت، للترقى: ج

درجة النظر وأن تتيقن بان | الله واحد ، وحدانية حقيقية حتى لا يوجد له تركيب اصلا ، ولا تقدير انقسام بوجه من الوجوه. (٥٧ - ١)م

فاعلم أنه لا صفة ذاتية له تعالى بوجه، ولا على حال من الاحوال، وان كما امتنع كونه جسما، كذلك امتنع كونه ذا صفة ذاتية اما من اعتقد أنه واحد ذو صفات عدة فقد قال: انه واحد بلفظه واعتقده كثيرين بفكرته.

وهذا شبه قول النصارى هو واحد، لكنه ثلاثة والثلاثة واحد. كذلك قول القائل هو واحد، لكنه ذو صفات متعددة وهو وصفاته واحد مع ارتفاع الجسمانية، واعتقاد البســاطة المحضة ، كان قصدنا وبحثنا إنما هو كيف نقول؟ لا كيف نعتقد؟ ولا اعتقاد الابعد تصوُّر، لان الاعتقاد هو التصديق بما تصوّر انه خارج الذهن على ما تصوّر فى الذهن، فان حصل مع هذا الاعتقاد، أنه لا يمكن خلاف هذا الاعتقاد بوجه ولا يوجد فى الذهن موضع دفع لذلك الاعتقاد ولا تقدير امكان خلافه، كان ذلك يقينا.

ومتى تجردت من الاهواء [1465] والعادات وكنت ذافهم، وتأملت ما أقوله فى هذه الفصول التى تاتى فى نفى الصفات تيقّنت ذلك ضرورة، وتكون حنيئذ ممن يتصوُّر وحدانية الاسم [1466] لا ممن يقوله بفمه ولا يتصوّر له معنى ، فيكون من قبيل الذين قيل فيهم : انت قريب من افواهم وبعيد عن كُلاهم [1467] ، بل ينبغى ان يكون الانسان من قبيل من يتصور الحق ويدركه وان لم ينطق به كما | أمر الفضلاء فقيل لهم : تكلموا فى قلوبكم على مضاجعكم وكونوا ساكتين سلاه [1468] . (٥٧ - ب)م

(1465) الاهواء: جـ، الا هويه : ت(1466) : ا ، بحود هشم : ت جـ (1467) : ع [ارميا ١٢/٢] ، قروب اته بفيهم ورحوق مكليو تيهم : ت جـ (1468) : ع [المزمور ٤/٥] امروابلبيكم عل مشكبكم ودموسله :ت جـ

فصل نا [٥١]

فى الوجود أمور كثيرة بيّنة واضحة، منها معقولات أُول ومحسوسات، ومنها ماهى قريبة من هذه، فلو ترك الانسان وما هولما احتاج عليها دليلا مثل وجود الحركة ووجود الاستطاعة للانسان وظهور الكون والفساد، وطبائع الأمور البادية للحس كحرارة النار وبرد الماء، وأمثال هذه أشياء كثيرة، لكن لما وقعت آراء عجيبة، اما من غالط(1469) او ممن قصد ذلك لأمرمّا مخالف بتلك الآراء طبيعة الوجود(1470)، وانكر محسوسا او اراد ان يوهم وجود ماليس بموجود فالتجأ. اهل العلم لإثبات تلك الأشياء الظاهرة، وإبطال وجود تلك الأشياء المظنونة كما نجد آرسطو يثبت الحركة لما أُنكرت، ويبرهن على ابطال الجزء، لما أثبت وجوده.

ومن هذا القبيل، هو نفى الصفات الذاتية عن الله تعالى، وذلك أن الأمر معقول أول وهو أن الصفة غير ذات الموصوف، وأنها(1471) حالة ما للذات فهى عرض، وإن كانت الصفة هى ذات الموصوف فتكون الصفة تكرارا فى القول فقط، كأنك قلت إن الانسان هوالانسان، أو تكون شرح اسم كأنك قلت الانسان هو الحيوان الناطق فان الحيوان الناطق | هو (٥٨ – ا) م ذات الانسان وحقيقته، وليس ثَم معنى ثالث غير الحيوان، والناطق هو الانسان وهو الموصوف بالحياة والنطق؛ بل معنى هذه الصفة شرح اسم لا غير، كأنك قلت إن الشئ الذى اسمه انسان هوالشئ المركّب من الحياة والنطق.

فقد بان أن الصفة لا تخلو من احد امرين.

اما أنها هى ذات الموصوف فتكون شرح اسم ونحن لا نمنع ذلك فى حق الله من هذه الجهة بل من جهة اخرى كما سيبين(1472)، أو تكون الصفة غير الموصوف، بل هى معنى زائد على الموصوف| وهذا يؤدّى ان (٢٠٦ – ب) ج

(1469) غالط: ت، غلط: ج (1470) الوجود: ت ج، الموجود: ن (1471) وانها: ت ج، وانما: ن (1472): فى الفصل الاتى

تكون تلك الصفة عرضا[1473] لتلك الذات، وليس بسلب اسمية العرض عن صفات البارى ينسلب معناه، لان كل معنى زائد على الذات فهو لاحق لهـا، غير مكمل لحقيقتها، وهذا هو معنى العرض مضافا الى ما يلزم من كون أشياء كثيرة قديمة، إن كانت الصفات كثيرة، ولا وحدانية أصلا، إلا باعتقاد ذات واحدة بسيطة، لا تركيب فيها، ولا تكثير معانى، بل معنى واحـد من اى الجهات لحظته وباى الاعتبارات اعتبرته، تجده واحدا لا ينقسم لمعنيين بوجه، ولا بسبب، ولا توجد فيه كثرة، لا خارج الذهن، ولا فى الذهن، كما سيتبرهن فى هذه المقالة.

وقد انتهى القول بقوم من اهل النظر ان قالوا: إن صفاته تعالى ليست هى ذاته ولا شيئا خارجا عن ذاته وهذا مثل قول آخرين: الأحوال، يريدون بذلك المعانى الكلية ليست موجودة ولا معدومة وبقول آخرين الجوهر | الفرد ليس هو فى مكان، لكنه يشغل الحيّز[1474] والانسان ليس (٥٨ - ب)م له فعل بوجـه لكن[1475] له الاكتساب، وهذه كلها اقاويل تقال فقط، فهى موجودة فى الألفاظ لا فى الأذهان. فناهيك أن يكون لها وجود خارج الذهن لكنها كما علمت، وعلم كل من لا يغالط نفسه تُحمى بكثرة الكلام، وبتمثيلات[1476] مموّهة، وتصحح بالصياح والتشنيعات، وبضروب كثيرة مركبة من جدل وسفسطة. فاذا رجع قائلها ومثبتها بهذه الطرق مع نفسه لاعتقاده، لا يجد شيئا سوى الحيرة والقصور، لانه يروم أن يوجد ما ليس بموجود، ويخلق واسطة بين ضدين لا واسطة بينهما.

وهل بين الموجود ولا موجود واسطة؟ او بين كون الشيئن احدهما هو الآخر او هو غيره واسطة؟ وانما الجأ لذلك ما قلنا من مراعاة الخيالات وكون المتصوّر دائما من جميع الاجسام الموجودة، انها[1477] ذوات ما، وكل

(1473) عرضا : ت، عرض : ج (1474) الحيز : ت، حيزا : ج (1475) لكن : ن، لكنه : ت ج (1476) بتمثيلا ت : ن، بمثالات : ت ج (1477) انها : ت ج، انما : ن

ذات منها ذات صفات ضرورة. ولم نجد[1478] قط ذات جسم مجردة فى وجودها دون صفة، فطرد هذا الخيال وظُنّ انه تعالى كذلك مركّب من معاني شتّى ذاته، والمعانى الزائدة على الذات، فاقوام طردوا التشبيه واعتقدوه جسما ذا صفات، وقوم ترفعوا عن هذا الدرك ونفوا الجسم وأبقوا الصفات. كل ذلك أوجبه تبع ظواهر كتب التنزيل كما سأبين فى فصول تاتى فى هذه المعانى[1479].

(٥٩ - ا) م

فصل نب [٥٢]

كل موصوف توجب له الصفة، ويقال هوالكذا فلا تخلو تلك الصفة من أن تكون من هذه الاقسام الخمسة[1480].

القسم الاول : ان يوصف الشئ بحده، كما يوصف الانسان بانه الحيوان الناطق. وهذه الصفة هى[1481] التى تدل على ماهية الشئ وحقيقته قدبيّنّا[1482] أنها شرح اسم لا غير، وهذا النحو من الصفة منفى عن الله عند كل احد، لانه تعالى ليس له اسباب متقدمة هى سبب وجوده فيُحدّ بها ولذلك شهر عند كل احد من النظار المحصلين لما يقولونه بأن الله لا يُحَدّ.

والقسم الثانى : ان يوصف الشئ بجزء حدّه، كما يوصف الانسان بالحيوانية، أو بالنطق. وهذا معناه التزام، لانا اذا قلنا، كل انسان ناطق فانما معناه أن كل من توجد له الانسانية يوجد فيه النطق. وهذا النحو من الصفات منفى عن الله تعالى عند كل احد، لانه إن كان له جزء ماهية فتكون ماهيته مركّبة واستحالة هذا القسم فى حقه كاستحالة الذى قبله.

والقسم الثالث : أن يوصف الشى بأمر خارج عن حقيقته وذاته حتى يكون ذلك الأمر ليس مما تكمل به الذات وتتقوّم، فيكون ذلك الأمر إذاً[1483] كيفية ما فيه، والكيفية، وهى الجنس العالى[1484]، عرض | (٥٩ - ب) م

(1478) ولم نجد: ت ، و لا نجد : ن (1479) الفصل الاتى ، ٥٣ (1480) الاقسام الخمسة: ج ن، الخمسة اقسام : ت (1481) هى: ت ج، وهى: ن (1482) الفصل السابق (1483) اذاً : ت، — : ج (1484) العالى : ت ، العال : ج

من الأعراض فإن كان توجد له تعالى صفة من هذا القسم فيكون تعالى محلّ الأعراض. وكفى بهذا بُعداً عن حقيقته و ذاته ، اعنى ان يكون ذا كيفية. و العجب من كون الذين يقولون بالصفات ينفون عنه تعالى التشبيه و التكييف. وما معنى قولهم: لا يكيّف إلا أنه ليس بذى كيفية ، وكل صفة تُوجَد لذات ما، ايجابا ذاتيا، فهى إما مقدّمة للذات ، وهى هى او كيفية لتلك الذات. و اجناس الكيفية اربعة كما علمت و ان امثل لك مثلا على طريق الصفة من كل جنس منها ليبيّن لك امتناع وجود هذا النحو من الصفات لله تعالى.

المثال الأول : مثل وصفك الأنسان بملكة من ملكاته النظرية ، او الخلقية ، او الهيئات[1485] التى توجدله بما هو متنفس، كقولك : فلان النجار ، او العفيف ، او المريض. ولا فرق بين قولك: النجار او قولك العالم[1486] او الحكيم، الكل[1487] هيئات فى النفس، ,لا فرق بين قولك: العفيف أو قولك الرحيم[1487]، لان كل صناعة وكل علم وكل خلق متمكن هى هيئة[1488] فى النفس. و هذا كله بيّن لمن زاول صناعة المنطق | أيسر (٢٠٧ - ١) ج مزاولة.

و المثال الثانى : مثل وصفك الشئ بقوة طبيعية فيه، أولا قوة طبيعة مثل قولك : الليّن والصلب ، وبين قولك القوى و الضعيف ، الكل استعدادات طبيعية.

و المثال الثالث : مثل وصفك الانسان بالكيفية الانفعالية و الانفعالات، مثل قولك : فلان الغضوب او الحرج او الخائف او الرحيم| ، اذا لم يتمكن (٦٠ - ١) م الخلق. ومن هذا الجنس وصفك الشئ باللون و الطعم و الرائحة و الحرّ و البرد و اليبس و الرطوبة.

(1485) الهيئات : ج، هيئات : ت : الهيئة : ن (1486) العالم : ت ، - : ج (1487) الكل ... الرحيم : ت ، — : ج (1488) هيئة : ت ، هيئات : ج

والمثال الرابع : مثل وصفك الشئ بما يلحقه من جهة الكمية بما هى كمية ، مثل قولك : الطويل والقصير والمعوجّ والمستقيم ، وما أشبه ذلك. وإذا تأملت هذه الصفات كلها ، وما نحا نحوها ، وجدتها ممتنعة فى حق الاله. اذ ليس هو ذا كمية فتلحقهِ كيفية تلحق الكم ، بما هو كم ، ولا هو متأثرا منفعلا[1489]، فتلحقه كيفية الانفعالات ولا له الاستعدادات، فتلحقه القوى[1490] ، ونحوها ولا هو تعالى ذا نَفْس فتكون له هيئة فتلحقه ملكات كالحلم والحياء ونحو ذلك ، ولا ما يلحق المتنفس بما هو متنفس كالصحة والمرض.

فقد بان لك أن كل صفة ترجع لجنس الكيفية العالى [1491] ، فانها لا توجد له تعالى فهذه الثلثة أقسام من الصفات ، وهى ما يدل على ماهية ، اوعلى جزء ماهية، اوعلى كيفية ما موجودة فى الماهية، قد تبيّن امتناعها فى حقه تعالى، لانها كلها[1492]، تدل على التركيب الذى سنبين[1493] بالبرهان امتناعه فى حق الاله ، ولذلك قيل: انه واحد بالاطلاق [1494].

والقسم الرابع : من الصفات هو ان يوصف الشى بنسبة لغيره مثل ان ينسب لزمان، اولمكان اولشخص آخر، مثل وصفك زيدا [1495] بأنه ابو فلان، او شريك فلان اوساكن الموضع الفلانى ، اوالذى كان فى الزمان (٦٠ - ب) م الفلانى ، وهذا النحو من الصفات لا يوجب تكثيرا ولا تغييرا فى| ذات الموصوف، لان هذا زيد المشاراليه، هوشريك عمر ، وَوَالد بكر، ومولى خالد، وصاحب زيد، وساكن الدار التى هى كذا، وهوالذى وُلد فى سنة كذا. وهذه معانى النسبة ليست هى ذاته ولا شيئا فى ذاته مثل الكيفيات.

ويبدو باول خاطر أنه يجوز أن يوصف الله تعالى بهذا النحو من الصفات، ولكن عند التحقيق، وتدقيق النظر يتبين امتناع ذلك، إما أن الله

(1489) متاثرا منفعلا : ت ، متأثر منفعل : ج (1490) القوى : ت ج ، القوة : ن (1491) العالى : ت ، العال : ج (1492) كلها : ج ، — : ت (1493) اجزء الثانى ، الفصل، ا (1494) و لذلك قيل انه واحد بالا طلاق : ج، والذلك قيل انه تعالى واحد با طلاق: ن، — : ت (1495) زيدا : ت ، زيد : ج

تعالى لا نسبة بينه و بين الزمان و المكان ، فذلك بيّن ، لأن الزمان عرض لاحق للحركة ، اذا لُحظ فيها معنى التقدم و التأخّر، فصارت متعددة ، كما بان فى المواضع المفردة لهذا الفن ، و الحركة من لوا حق الاجسام ، و الله تعالى ليس بجسم، فلا نسبة بينه و بين الزمان. وكذلك لا نسبة بينه و بين المكان.

و اما موضع البحث و النظر هل بينه تعالى و بين شئ من مخلوقاته من الجواهر نسبة مّا حقيقية فيوصف بها ؟ اما أن لا إضافة بينه و بين شئ من مخلوقاته، فذلك بيّن بأول نظر: اذ من خواص المضافيْن الانعكاس بالتكافؤ ، وهو تعالى واجب الوجود، وما سواه ممكن الوجود ، كما نبيّن [1496] ، فلا اضافة؛ أما أن تكون بينهما نسبة فهو أمر يُظَنّ به انه يصحّ ، و ليس كذلك، لأنه لا يمكن ان تتصوّر نسبة بين العقل و اللون ، وكلاهما يعمهما وجود واحد فى مذهبنا ، فكيف تتصوّر نسبة بين من ليس بينه و بين ما سواه معنى يعمهما بوجه ؟ إذ الوجود ، إنما يقال عندنا عليه تعالى و على ما | سواه باشتراك محض، فلا نسبة بوجه، بالحقيقة بينه و بين (٦١-١)م شئ من مخلوقاته لأن النسبة انما توجد أبدا بين شيئين تحت نوع واحد قريب ضرورة. أما اذا كانا تحت جنس واحد، فلا نسبة بينهما ، فلذلك لا يقال هذه الحمرة اشد من هذه الخضرة ، او اضعف منها او مساوية لها و ان كانا [1497] جميعا تحت جنس واحد وهو اللون.

اما اذا كان الشيئان تحت جنسين فلا نسبة بينهما بوجه، ولو فى بادئ الراي المشترك ، ولو ارتقيا لجنس واحد، مثال ذلك أنه لا نسبة بين المائة ذراع [1498] و بين الحرارة التى فى الفلفل ، لان هذا من جنس الكيفية ، و هذا من جنس الكمية ، ولا نسبة ايضا بين العلم و الحلاوة، أو بين الحلم و المرارة، و إن كان كل هذه تحت جنس الكيفية العالى [1499] فكيف تكون

(1496) الجزء الثانى ، المقدمة و الفصل ١ (1497) كانا :ت ج ، كانت : ن (1498) ذراع :ت ، الذراع : ج (1499) العالى : ت ، العال : ج

نسبة بينه تعالى وبين شئ من مخلوقاته مع التبايُن العظيم فى حقيقة الوجود، الذى لا يكون تباين ابعد منه؟ ولو كان بينها نسبة، للزم ان يلحقه عرض النسبة، وإن كان ليس ذلك عرضا فى ذاته تعالى، لكنه بالجملة عرض مّا فلا تخلّص فى ايجاب صفة له، ولو من جهة النسبة على التحقيق، لكنها اولى الصفات[1500] التى ينبغى ان يتسامح[1501] فى وصف الاله بها، إذ لا توجب تكثير القديم، ولا توجب تغييرا فى ذاته تعالى بتغيير المنسوبات.

والقسم الخامس: من صفات الايجاب هو أن يوصف الشئ بفعله، (٢٠٧–ب)م و ليس اريد بفعله ملكة | الصناعة التي فيه، مثل قولك النجار (٦١–ب) م | او الحداد، اذ تلك من نوع الكيفية كما ذكرنا، بل اريد بفعله، الفعل الذى فعله مثل قولك: زيد هوالذى نجر هذا الباب، وبنى السور الفلانى، ونسج هذا الثوب وهذا النحو من الصفات بعيد من ذات المنسوب. ولذلك يجوز أن يوصف بها الله تعالى، بعد أن تعلم أن هذه الأفعال المختلفة ليس يلزم أن تفعل لمعان مختلفة فى ذات الفاعل، كما سيبيّن[1502]، بل جميع أفعاله تعالى المختلفة، كلها لذاته، لا بمعنى زائد على ذاته[1503] كما بينّا.

فيكون تلخيص ما فى هذا الفصل، أنه تعالى واحد من جميع الجهات لا تكثير فيه ولا معنى زائد على الذات؛ وإن الصفات المختلفة المعانى المتعددة الموجودة فى الكتب المدلول بها عليه تعالى هى من جهة كثرة أفعاله لا من أجل كثرة فى ذاته، وبعضها للدلالة على كماله بحسب ما نظنّه كمالا كما بينّا[1504]. وأما هل يمكن ان تكون الذات الواحدة البسيطة التى لا تكثير فيها تفعل أفعالا مختلفة فسيبيّن ذلك بمثالات.

(1500) لكنها اولى الصفات : ت، لكنه اولى بالصفات : ج (1501) يتسامح : ت، يتسمح : ج (1502) فى الفصل الاتى (1503) زائد : ت ج، زائد على ذاته : ن، زائد عن ذاته : ى (1504) فى الفصل السابق : ٢٦، ٤٦، ٤٧

فصل نج [٥٣]

الذى دعا لاعتقاد وجود صفات البارى عند من يعتقدها ، قريب من الذى دعا لاعتقاد التجسيم عند من يعتقده، وذلك أن معتقد التجسيم لم يدعُه | لذلك نظر عقلى: بل تبع ظواهر نصوص الكتب، وكذلك الأمر (٦٢-ا) م في الصفات ، لما وُجدت كتب الأنبياء ، وكتب[1505] التنزيل قد وصفته تعالى بأوصاف حُمل الأمر على ظاهره واعتقدوه ذا صفات، فكأنهم نزّهوه عن الجسمانية ، ولم ينزهوه عن حالات الجسمانية ، وهى الأعراض ، اعنى الهيئات النفسانية التى هى كلها كيفيات ، وكل صفة يزعم معتقد الصفات أنها ذاتية لله تعالى ، فانت تجد معناها معنى الكيفية ، وان لم يصرحوا بذلك تشبيها بما عهدوه من حالات كل جسم، ذى نفس حيوانية: وعن الكل قيل : تكلمت التوراة بلسان بنى آدم[1506] .

وانما القصد بجميعها وَصْفه بالكمال، لا بنفس ذلك المعنى الذى هو كمال، لذى النفس من المخلوقات. واكثرها صفات أفعاله المختلفة وليس باختلاف الافعال [تختلف المعانى الوجودة فى الفاعل وانا اضرب لك مثلا في ذلك من الأمور الموجودة لدينا، اعنى أنه يكون الفاعل واحدا وتلزم عنه أفعال مختلفة ، ولو لم يكن ذا إرادة فناهيك إن كان فاعلا بارادة مثال ذلك النار انها تذيب بعض الأشياء وتجمد بعضها، وتنضّج وتحرّق وتبيّض وتسوّد فلو وصف الانسان النار بأنها المبيّضة المسوّدة المحرّقة المنضجة المجمّدة المُذيبة ، لصدق. فمن لا يعلم طبيعة النار يظن ان فيها ستة معانٍ مختلفة ، معنى به تسوّد ، ومعنى آخر به تبيضّ ، ومعنى ثالث به تنضج ، ومعنى رابع به | تحرق، ومعنى خامس به تذيب ، ومعنى سادس به تجمد (٦٢-ب) م وهذه كلها أفعال متضادّة ليس معنى فعل منها معنى الاخر.

(1505) كتب : ت ج ، كتاب : ن (1506) : ا ، دبره توره كلشون بنى ادم : ت ج

اما الذى يعلم طبيعة النار ، فيعلم أن بكيفية واحدة فاعلة تفعل هذه الأفعال كلها، وهى الحرارة، فاذا كان هذا موجودا فى ما يفعل بالطبع ، فناهيك فى حق الفاعل بارادة، فناهيك فى حقه تعالى الذى علا على كل وصف لما ادركنا منه نسب[1507] مختلفة المعانى، لان معنى العلم غير معنى القدرة فينا و معنى القدرة غير معنى الارادة، فكيف[1508] نلزم من ذلك ان تكون فيه معان مختلفة ذاتية له، حتى يكون فيه معنى به يعلم و معنى به يريد و معنى به يقدر؟ اذ هذا هو معنى الصفات التى يقولونها.

فقد يصرّح بعضهم بهذا ويعدد. المعانى الزائدة على الذات ، وبعضهم لا يصرّح بذلك ، لكن مصرّح فى الأعتقاد ، وان لم يعبرّ عنه بكلام مفهوم كقول بعضهم: قادر لذاته ، عالم لذاته ، حى لذاته ، مريد لذاته.

وانا امثّل لك بالقوة الناطقة الموجودة فى الانسان فإنه قوة واحدة لا تكثير فيها، وبها يحوز العلوم والصنائع وبها بعينها يخيط وينجرو ينسج ويبنى ويعلم الهندسة ويسوس المدينة. فهذه أفاعيل مختلفة لازمة عن قوة واحدة بسيطة ، لا تكثير فيها، وتلك الأفعال مختلفة جدا يكاد الاّ يتناهى عددها، اعنى عدد الصنائع التى تبرزها القوة الناطقة، فلا يستبعد فى حق الله عز وجل أن تكون هذه الافعال | المختلفة صادرة عن ذات واحدة بسيطة، (٦٣-ا) م لا تكثير فيها ولا معنى زائد اصلا ، وتكون كل صفة موجودة فى كتب الاله [1509] تعالى هى صفة فعله لا صفة ذاته[1510] او دالّة على كمال مطلق، لا أن ثم ذات[ا] مركّبة من معان مختلفة، لانه ليس بكونهم لا يطلقون لفظ التركيب يبطل معناه من الذات ذات الصفات ، لكن هنا موضع الشبهة التى دعتهم لذلك ، وهى هذه التى أبينّها لك ، وذلك:

أن هؤلاء الذين اعتقدوا الصفات ما يعتقدونها من اجل كثرة الأفعال بل يقولون نعم أن الذات الواحدة تفعل أفعالا مختلفة لكن الصفات الذاتية

(1507) نسبا : ج ، نسب : ت (1508) فكيف : ت ج ، كيف : ن (1509) كتب الا له : ت ج ، كتاب الله : ن (1510) صفة فعله لا صفة ذاته : ت ج ، صفة فعلية لا صفة ذاتية : ن

له تعالى. | ما هى من أفعاله ، لأنه لا يسوغ ان يتوهّم أن الله خلق ذاته وهم (٢٠٨-ا) ج فى تلك الصفات التى يسمّونها ذاتية مختلفون ، اعنى فى عددها. إذ الكل تابعون نص كتاب ما ، ولنذكر لك ما الكل مجمع عليه ، ويزعمون أنه معقول، وأنه لم يتبع فيه نص كلام نبى ، وهى اربع صفات حىّ، قادر، عالم، مريد.

فهذه قالوا معانٍ متغايرة، وكمالات يستحيل أن يكون الاله عادما شيئا (1511) منها ، ولا يسوغ أن تكون هذه من جملة أفعاله فهذا تلخيص رأيهم. والذى تعلمه أن معنى العلم فيه تعالى، هو بمعنى الحياة لكون كل مدرِك ذاته فهو حى ، وعالم بمعنى واحد. هذا إذا أردنا بالعلم ادراك ذاته، والذات المدرِكة هى بعينها الذات المدرَكة بلا شك، لان ليس هو فى رأينا مركّبا من | شيئين : شئ يدرِك و شئ اخر لا يدرِك ، كالانسان المركّب (٦٣-ب) م من نفس مدرِكة وجسد (1512) غير مدرِك فمتى أريد بقولنا : عالم مدرِك ذاته فتكون الحياة والعلم معنى واحدا ، وهم لا يلحظون هذا المعنى ، بل يلحظون إدراكه لمخلوقاته.

وكذلك بلا شك القدرة والارادة ليست كل واحدة منها موجودة للبارى باعتبار ذاته، لانه لا يقدر على ذاته ولا يوصف بارادته ذاته، وهذا لا يتصوّره احد. بل هذه الصفات إنما ظنّوها باعتبار نسب مختلفة بين الله تعالى وبين مخلوقاته . وذلك انه قادر أن يخلق ما يخلق ، ومريد لايجاد الموجود على ما اوجده به، وعالم بما اوجد؛ فقد بان لك ان هذه الصفات ايضا ليست باعتبار ذاته ، بل باعتبار المخلوقات.

فلذلك نقول نحن معشر الموحدين بالتحقيق ، كما انا لا نقول إن فى ذاته معنى زائد [ا] به خلق السموات، ومعنى آخر به خلق الاستقسات و معنى ثالث [ا] به خلق العقول. كذلك لانقول إن فيه معنى زائد [ا] به يقدر،

(1511) عادما شيئا : ت ، عادم شئ : ج (1512) جسد : ت ، جسم : ج

ومعنى اخر به يريد ، ومعنى ثالث[ا] به يعلم مخلوقاته ، بل ذاته واحدة بسيطة لا معنى زائد عليها بوجه ، تلك الذات خلقت كل ما خلقت وعلمت[1513] لا بمعنى زائد اصلا.

وان هذه الصفات المختلفة لا فرق بين ان تكون بحسب الأفعال او بحسب نسب مختلفة بينه وبين المفعولات، وعلى ما بيناه ايضا من حقيقة النسبة، وانها مظنونة. هذا هوالذى ينبغى | ان يعتقد فى الصفات المذكورة (٦٤-١) م فى كتب الأنبياء يعتقد فى بعضها أنها صفات يُدَلّ بها على كمال ، على جهة الشبه بكمالاتنا المفهومة عندنا كما سنبيّن.

فصل ند [٥٤]

اعلم ان سيد العالمين سيدنا موسى[1514] عليه السلام طلب مطلّبين وجاءه الجواب على المطلبين :

المطلب الواحد هوكونه طلب منه[1515] تعالى ان يعرّفه ذاته وحقيقته.

و المطلب الثانى وهوالذى طلب اولا هو ان يعرّفه بصفاته.

فجاوبه تعالى على السؤالين بان وعده بتعريفه صفاته كلها وأنها أفعاله وأعلمه أن ذاته لا تدرك على ماهى عليه، لكنه نبّهه على موضع نظر يدرك منه غاية ما يمكن الأنسان ان يدركه، والذى ادركه هو، عليه السلام، لم يدركه احد قبله ولا بعده.

اما طلبه معرفة صفاته ، فهو قوله : فعرّفني طريقك حتى اعرفك. الخ[1516] . وتأمّل ما ضمنه هذا القول من غرائب قوله: عرفنى طريقك حتى اعرفك[1516] دليل على كونه تعالى يُعلَم بأوصافه ، لانه إذا علم الطرق ، * علمه. وقوله : لكي انال حظوة فى عينيك[1517]، دليل على

(1513) علمته: ن (1514) : ا ، مشه ربينو : ت ج (1515) طلب من الله : ن (1516) ع [الخروج ٣٣/١٣] ، هوديعنى ناات د ركيك و ادعك [+ لمعك امصاحن بعينيك : ج] : ت ج * ا ، الدركيم : ت ج (1517) : ع [الخروج ٣٣/١٣] ، لمن امصاحن بعينيك

أن من علم الله هوالذى ينال حظوة فى عينيه [1518] ، لا من صام وصلّى فقط ، بل كل من عرفه فهوالمرضىّ المقرب ، ومن جهله فهو المسخوط المبعود، وعلى | قدر العلم والجهل يكون الرضا والسخط والقرب والبعد ٦٤ – ب) م وقد خرجنا عن غرض الفصل وارجع الى الغرض.

فلما طلب معرفة الصفات وطلب العفو عن الأمة، واجيب على العفو عنهم؛ ثم طلب ادراك ذاته تعالى وهو قوله: ارنى مجدك [1519] أجيب على المطلوب الاول وهو: عرفنى طريقك [1520]، وقيل له: انا اجيز جميع جودتى امامك [1521] ، وقيل له فى جواب السؤال الثانى اما وجهى فلا تستطيع ان تراه [1522] ، اما قوله : جميع جودتى فهو اشارة الى عرض الموجودات كلها عليه المقول عنها: ورأى الله جميع ما صنعه فاذا هو حسن جدا [1523] ، اعنى بعرضها عليه ان يدرك طبيعتها، وارتباطها بعضها ببعض ، فيعرف تدبيره لها، كيف هو الجملة والتفصيل ؟ والى هذا المعنى اشار بقوله : هو امين فى جميع بيتى [1524] ، اى أنه فهم وجود عالمى كلّه فهما حقيقيا ثابتا ، لأن الآراء الغير صحيحة لا تثبت فاذن ادراك [1525] تلك الأفعال | هى صفاته ج (٢٠٨ – ب) تعالى التى يُعرف من جهتها

و الدليل على أن الشئ الذى وُعد بادراكه هى أفعاله تعالى كون الشى الذى عُرّف به صفات فعلية محضة : رحيم و رأوف طويل الأناة [1526]

(1518) : ا ، يمصاحن بعينيو: ت ج (1519): [الخروج ٢٢ /١٨] ، هرانى نا ات كبوديك :ت ج (1520) : ع [الخروج ٣٣ /١٣]، و ديعنى۪ا ت دركيك :ت ج (1521) : ع [الخروج ٣٣ /١٩] ، انى اعبير كل طوبى عل فنيك : ت ج (1522) :ع [الخروج ٣٣ /٢٠]، لا توكل لراوت ات فنى : ت ج (1523) : ع [التكوين ١ /٣١]، ويرى الهيم ات كل اشر عسه وهنه طوب ماد: ت ج (1524) : ع [العدد ١٢ / ٧]، بكل بيتى نامن هوا : ت ج (1525) فاذن ادراك : ت ج ، تلك الافعال و : ن، ادراك : ى. هى : ت ج ن التى هى : ى ، (1526) : ع [الخروج ٢٤ / ٦] ، رحوم وحنون ارك افيم : ت ج

فقد بان ان الطرق[1527] التي طلب معرفتها، فأعلم بها، هي الأفعال الصادرة منه تعالى والحكماء[1528] يسمّونها خصائص[1529] ويقولون : ثلاث عشرة خاصة[1530] وهذا الاسم واقع في استعمالهم على الاخلاق : اربع خصائص للذين يؤتون الصدقة ، اربع خصائص للذين يذهبون الى المدرسة[1531] (٦٥ - ١)م وهذا | كثير.

والمعنى هنا ليس أنه ذو اخلاق ، بل فاعل أفعال[1532] شبيهة بالأفعال الصادرة مناعن أخلاق، اعني عن هيئات نفسانية، لا أنه تعالى ذو هيئات نفسانية وإنما اقتصر على ذكر هذه الثلاث عشرة خاصة[1533]، وان كان قد ادرك جميع جودته[1534]، اعني جميع أفعاله، لأن هذه هي الأفعال الصادرة منه تعالى في حق ايجاد الآدميين، وتدبيرهم وهذا كان اخر غرض سؤاله لأن تمام القول : لكي انال حظوة في عينيك انظر ان هذه الأمة هي شعبك[1535]، الذي انا محتاج لتدبيرهم بأفعال أتقيّل بها أفعالك في تدبيرهم فقد بان لك ان الطرق والخصائص[1536]، واحد وهي الأفعال الصادرة منه تعالى في العالم ، فكلما أدرك فعل من أفعاله ، وُصف هو تعالى بالصفة التي يصدر عنها ذلك الفعل ، وسُمّي بالاسم المشتق من ذلك الفعل.

مثال ذلك انه لما أدرك لطف تدبيره في تكوين أجنّة الحيوان ، وايجاد قوى فيه وفي من يربّيه بعد ولادته ، تمنعه من الهلاك والتلاف، وتصونه من الأذية[1537] وتنفعه في تصرفاته الضرورية ومثال هذا الفعل منا لا يصدر الابعد انفعال ورقّة وهو معنى الرحمة. قيل عنه تعالى: رحيم

(1527) : ا، الدركيم : ت ج (1528) : ا، الحكميم : ت ج (1529) : ا ، [المعنى الحرفي : خقايس] ، مدوت : ت ج (1530) : ا ، شلش عسره مدوت : ت ج (1531) : ا ، اربع مدوت بنوتنى صدقه اربع مدوت جولكى لبت همدرش : ت ج (1532) افعال : ت ، افعالا : ج (1533) : ا ، الشلش عسرة مدوت . ت ج (1534) : ا ، كل طوبو : ت ج (1535) : ع [الخروج ٣٣ / ١٣] ، وادعك لمن امصاحن بعينيك وراه كى عمك هجوى هزه : ت ج (1536) : ا ، الدركيم والمدوت : ت ج (1537) من الاذية : ت ج ، من كل اذية : ن

كما قيل : كرأفة اب ببنيه [1538] . وقال · أشفق عليهم كما يُشفق الانسان على ابنه[1539] ، ليس انه تعالى ينفعل ويرقّ ، لكن مثل ذلك الفعل الذى يصدر من الأب على الولد الذى هو تابع لرقة ورشفقة وانفعال محض يصدر عنه تعالى فى حقّ أوليائه ، لا عن | انفعال ، ولا عن تغيّر. ٦٥ - ب) م

وكما انا نحن إذا أعطينا شيئا لمن لا حق له علينا تسمى ذلك فى لغتنا نعمة [1540] كما قال. اغتفروها[1541] ، الذين رزقهم الله [1542] ، فان الله قد انعم علىّ [1543] ، ومثل هذا كثير.

وهو تعالى يوجد ويدبّر لمن لا حق له عليه فى ايجاده ، وتدبيره. فلذلك سُمّى رأوفا [1544] ، وكذلك نجد أفعاله الصادرة فى الآدميين من آفات عظيمة تنزل ببعض أشخاص تدمرهم اوامر عامّ مهلك لقبائل، بل لأقليم تفنى الولد وولد الولد ولا تُخلّى لا حرثا ولا نسلا ، كالخسوف والزلازل والصواعق المهلكة ، وكحركة قوم على اخرين لإبادتهم بالسيف ومحو أثرهم. وكثير من هذه الأفعال التى لا تصدر من احدنا فى حق اخر ، الا عن غضب شديد، او حقد عظيم، او طلب ثار. فسُمّى بحسب هذه الأفعال: غيورا ومنتقما وحاقدا وذا غضب[1545]، يعنى ان الأفعال التى مثلها ، تصدر عنا عن هيئة نفسانية ، وهى الغيرة او الأخذ بالثار ، او الحقد، او الغضب تصدر عنه تعالى بحسب استحقاق الذين عوقبوا لا عن انفعال بوجه ، تعالى عن كل نقص.

وهكذا الأفعال كلها هى أفعال تشبه الأفعال الصادرة عن الآدميين عن انفعالات وهيئات نفسانية وهى صادرة عنه تعالى ، لا عن معنى زائد على ذاته اصلا.

(1538) [المزمور ١٠٣ / ١٣] ، كرم اب على بنيم : ت ج (1539) [ملاخى ٣ / ١٧] ، وحلتى عليكم كاشر يحمل ايش عل بنو : ت ج (1540) نعمة : ١ ، حنينه : ت ج (1541) : ع [القضاة ٢١ / ٢٢] ، حنوى اوتم : ت ج (1542) : ع [التكوين ٣٣ / ٥] ، اشرحنن الهيم : ت ج (1543) : ع [التكوين ٣٣ / ١١] ، كى حنى الهيم : ت ج (1544) : ا ، حنون : ت ج (1545) : ع [نحوم ١ / ٢] ، قنا و نوقم و نوطر وبعل حمة : ت ج

و ينبغي لمدبّر المدينة اذا كان نبيًا ان يتشبه بهذه الصفات، وتصدر عنه هذه الأفعال بتقدير وبحسب اســتحقاق لا بمجرد تبع الأنفعال ولا يطلق عنان الغضب، ولا يمكنّ | الانفعالات منه إذ كل انفعال شرّ، (٦٦ - ١) م بل يتحاماها حسب طاقة الانسان، فيكون تارة لبعض الناس رحيما و رأوفا [1546] لالمجرد الرقّة و الشفقة، الا بحسب ما يلزم ويكون تارة لبعض الناس حاقدا ومنتقما و ذا غضب[1547]، بحسب استحقاقهم لا بمجرد الغضب حتى إنه يامر بحرق الشخص وهو غير حريج، ولا غضوب، ولا باغض فيه، بل بحسب ما يراه من استحقاقه، ويلحظ ما في إيقاع هذا الفعل من المنفعة العظيمة بخلق كثير[1548].

الآ تتأمّل في نصوص التوراة لما أمر في سبعة شعوب[1549]، بالإبادة، وقال: فلا تستبق منها نسمة [1550]، اتبع ذلك على الأثر بقوله: كيلا يعلموكم ان تصنعوا مثل رَجاساتهم التى صنعوها لآلهتهم فتخطأوا الى الرب الهكم [1551]. يقول لا تظن أن هذه قســاوة، او طلب ثأر، بل هو فعل يقتضيه الرأى الأنسانى ان يُزال كل من يحيد عن طرق الحق و تُنحىَ الموانع كلها التى تعوق عن الكمال الذى هو ادراكه تعالى، و مع هذا كله ينبغي ان تكون أفعال الرحمة والعفو والشفقة والرأفة صادرة من مدبّر المدينة اكثر من أفعال القصاص بكثير، لان هذه الثلاث عشرة خاصة [1552] (٢٠٩ -) ج | كلها خصائص الرحمة [1553] غير واحدة وهى: يفتقد ذنوب الآباء في البنين[1554]، لان قوله: ولا يبرئ تبرئة[1555] معناه واستئصالا لايستأصل من قوله: خاوية لا طئة بالأرض[1556].

(1546): ا، رحوم وحنون: ت ج (1547): ا، نوطر و نوقم و بعل حمه: ت ج (1548) كثير: ت ج، كبير: ن (1549): ا، بشبعه عميم: ت ج (1550): ع [التثنية ٢٠/١٦]، لا تحيه كل نشمه: ت ج (1551): ع [التثنيه ٢٠ / ١٨]، لمعن اشر لا يلمدو اتكم لعسوت ككل توعبتم اشر عسو لا لهيهم وحطاتم لله ا لهيكم: ت ج (1552): ا، الشلش جسره مدوت: ت ج (1553): ا، مدوت رحيم: ت ج (1554): ع [الخروج ٣٤ / ٧]، فوقد عون ابوت عل بنيم: ت ج (1555): ا، [انظر ارميا ٣٠/١١] و نقيه لا ينقه: ت ج. لا يستاصل: ت، يستاصل: ج (1556): ع [اشعيا ٣ / ٢٦]، و نقته لارص تشب: ت ج

واعلم أن قوله: يفتقد ذنوب الآباء فى البنين[1554] إنما ذلك فى ذنب عبادة الوثن[1557] خاصة لا فى ذنب اخر، دليل ذلك قوله فى | الأوامر العشرة[1558] فى الثالث والرابع من مُبغِضِي[1559]، ولا يتسمّى: مبغوضا[1560] الا عابد الوثن[1561]، كل النجاسات التى يكرهها الرب[1562]، وإنما اقتصر على الرابع[1563]، لأنه غاية ما يمكن الانسان ان يرى من نسله الجيل الرابع[1564]، فاذا قُتل اهل المدينة[1565] العابدو الوثن[1566] فيُقتل ذلك الشخص[1567] المشرك[1568] ونسلُ نسلِ نسلِه الذى هو الولد الرابع فكأنه يصف[1569] ان من جملة أموره تعالى، من جملة أفعاله بلا شك ان يُقتَل نسل عابدى الوثن[1566]، وان كانوا اصاغر فى غمار والديهم وأجدادهم وهذا الأمر وجدناه مطردا فى التوراة فى كل موضع كما أمر فى: واحرق بالنار تلك المدينة وجميع سلبها[1570]. كل هذا لتعفية ذلك الأثر الموجب للفساد العظيم كما بيّنا. (٦٦ - ب) م

وقد خرجنا عن غرض الفصل لكن بيّنا لاى شئ اقتصرهنا من ذكر أفعاله على هذه وانها محتاج اليها فى تدبير المدن، اذ غاية فضيلة الانسان التشبُّه به تعالى حسب القدرة، يعنى[1571] أن نشبه أفعالنا بأفعاله كما بينوا[1572] فى شرح: كونوا قديسين[1573]، قالوا: هو كريم، كذلك كن انت كريما، هو رحيم، كنت انت رحيما.[1574]، والغرض كله أن الصفات المنسوبة له هى صفات أفعاله لا انه تعالى[1575] ذو كيفية.

(1557): ا ، عبوده زره: ت ج (1558): ا ، عسرت هد بروت: ت ج (1559): ع [الخروج ٢٠ / ٥] ، عل شلشيم و عل ربعيم لشوناى: ت ج (1560): ا ، شونا: ت ج (1561): ا ، عوبد عبوده زره: ت ج (1562): ع [التثنيه ١٢/ ٣١] ، كى كل توعبت الله اشرشنا: ت ج (1563): ا ، ربعيم: ت ج (1564): ا ، دورربيعى: ت ج (1565) المدينة: ت ، مدينة: ج (1566): ا ، عوبدى عبوده زره: ت ج (1567) الشخص: ج ، الشيخ: ت (1568) المشرك: ا ، العوبد: ت ج (1569) يصف: ت ، يصف: ج (1570): ع [التثنية ١٢ / ١٦] ، صير هندحت هحرم اوته وات كل اشربه: ت ج (1571) يعنى: ت ، اعنى: ج (1572) بينوا: ت ، بينا: ج (1573): ع [الاحبار ١٩ / ٢] ، قدشيم‌يهيو: ت ج (1574): ا ، مه هواحنون اف اته هيه حنون هوا رحوم اف اته هيه رحوم: ت ج (1575) تعالى: ج ، — : ت

فصل نه [٥٥]

(٦٧ - ا) م قد تقدم لنا فى عدة مواضع من هذه المقالة ، أن | كل ما يوجب جسمانية ، لزم ضرورة نفيه عنه. وكذلك كل انفعال يُنفى عنه لان الانفعالات كلها توجب التغيير، وان الفاعِل لتلك الانفعالات غير المنفعل، بلا شك. فلو كان تعالى ينفعل بوجه من وجوه الانفعال، لكان غيره الفاعل فيه ، والمغيّر له. وكذلك يلزم ضرورة ان يُنفى عنه كل عدم ، وان لا يكون كمال ما معدوما منه تارة ، وموجودا اخرى ، لانه إن فرض ذلك كان كمالا بالقوة ، وكل قوة يقارنها عدم ضرورة ، وكل ما يخرج من القوة الى الفعل فلابد له من مُخرج غيره ، موجود بالفعل يخرجه. فلذلك يلزم ان تكون كمالاته كلها موجودة بالفعل ، ولا يكون له شئ بالقوة بوجه.

ومما يلزم ضرورة ان ينفى عنه ايضا الشبه باى شئ من الموجودات وهذا أمرقد شعر به كل احد. وقد صرّح فى كتب الأنبياء بنفى التشبيه وقال: فبمن تشبّهوننى فأساويه [1576] ، وقال : فبمن تشبّهون الله واى شبه تعادلونه به[1577]، وقال: انه لا نظيرلك يارب[1578]، وهذا كثير. فيكون ملاك الامر أن كل شئ يؤدّى لاحد هذه الأصناف الاربعة يلزم ضرورة نفيه عنه بالبرهان الواضح. وهى كل ما يؤدّى لجسمانية ، او ما يؤدّى لانفعال وتغيّر، او ما يؤدّى لعدم، مثل ان لا يكون له شئ بالفعل[1579]، ثم يصير بالفعل ، او ما يؤدّى لشبه شئ من مخلوقاته.

وهذه من جملة فوائد العلم الطبيعى فى معرفة الآله ، أن كل من لا يعلم (٦٧ - ب) م تلك العلوم لا يشعر بنقص الانفعالات ولا يفهم معنى | ما بالقوة وما بالفعل ولا يعلم لزوم العدم ، لكل ما بالقوة وان الذى بالقوة انقص من المتحرك لخروج تلك القوة للفعل ، والمتحرك ناقص ايضا باضافته لما من اجله

(1576) : ع [اشميا ٤٠ / ٢٥] ، وال مى تدميونى واشوه : ت ج (1577) : ع [اشميا ٤٠ / ١٨] ، وال مى تدميون ال ومه دموت تعركولو : ت ج (1578) : ع [ارميا ١٠ / ٦] ، ماين كموك الله : ت ج (1579) لا يكون له شىء بالفعل : ت ج ، يكون له شىء بالقوة : ن

تحرّك حتى يحصل بالفعل وان علم هذه الأشياء ولا يعلمها [1580] ببراهينها فلا يعلم الجزئيات اللازمة عن هذه المقدمات الكلية لزوما ضروريا. فلذلك لا يكون عنده برهان بوجود الآله ولا بلزوم نفى هذه الأصناف عنه، وبعد تقديمى هذه التوطئة [1581] آخذ فى فصل آخر أبيّن فيه استحالة ما يظنّه معتقدو[1582] الصفات الذاتية له. وذلك انما يفهمه من تقدمت له المعرفة بصناعة المنطق وبطبيعة الوجود.

فصل نو [٥٦]

اعلم أن الشبهية هى نسبة ما بين شيئين، واى شيئين لا تُقدَّر بينهما نسبة، كذلك لا تتصوّر بينهما شبهية. وكذلك كل مالا شبهية بينهما، فلا نسبة بينهما. مثال ذلك: أنه لا يقال هذه الحرارة شبيهة بهذا اللون ولا هذا الصوت شبيه بهذه الحلاوة. وهذا أمر بيّن بنفسه. فلما كانت النسبة بيننا وبينه تعالى مرتفعة، اعنى بينه وبيّن ما سواه، لزم ارتفاع الشبهية ايضا.

واعلم أن كل شيئين هما تحت نوع واحد، اعنى أن تكون ما هيتهما جميعا واحدة | غير أنهما مختلفان بالكبر والصغر او الشدّة او الضعف اونحو (٦٨ - ا) م
ذلك. فانهما جميعا متشابهان ضرورة، وان اختلفا هذا النحو من الاختلاف مثال ذلك: أن الخردلة وفلك الكواكب الثابتة متشابهان فى الأبعاد الثلاثة، وان |كان هذا فى غاية الكبر وهذه [1583] فى غاية الصغر معنى وجود (٢٠٩ - ب) ج
الأبعاد فيهما واحد. وكذلك الشمع المذاب فى الشمس واسطقس النار متشابهان فى الحرارة وان كانت تلك الحرارة فى غاية الشدة وهذه الحرارة فى غاية من الضعف لكن معنى ظهور هذه الكيفية فيهما جميعا واحد.

وهكذا كان ينبغى ان يفهم من يعتقد أن ثم صفات [1584] ذاتية يوصف بها البارى، وهى أنه موجود وحىّ وقادر وعالم ومريد، أنها

(1580) ولا يعلمها : ت، فلا يعلمها : ج، فلا يعلم : ت، ولا يعلم : ج (1581) التوطئة : ت، المقدمة : ج (1582) معتقدو : ت، معتقدى : ج (1583) هذه : ت، هذا : ج (1585) وذلك : ت ج، وكذلك : ن (1584) صفات : ت، صفاتا : ج

ليست هذه المعانى تنسب اليه و الينا بمعنى واحد، و يكون الاختلاف بين تلك الصفات و بين صفاتنا بالاعظم او الاكمل او الأدْوَم او الأثبت، حتى يكون وجوده أثبت من وجودنا ، وحياته أدْوَم من حياتنا، و قدرته اعظم من قدرتنا، و علمه اكمل من علمنا، و ارادته اعمّ من ارادتنا ، و يعمّ المعنيين حدّ واحد ، كما يزعم هؤلاء ليس الأمر كذلك بوجه ، لأن باب اَفْعَل انما يُنطق به بين الاشياء التى يقال عليها ذلك المعنى بتواطؤ. و اذا كان ذلك لزم الشبه، وعلى رأيهم الذين يرون ان هناك صفات ذاتية كما لزم ان (٦٨ - ب) م تكون ذاته تعالى تشبه الذوات، كذلك كان ينبغى ان تكون صفاته| الذاتية التى يزعمونها لا تشبه الصفات ولا يجمعها حدّ واحد، و ليس كذلك يفعلون بل يظنّون ان يجمعها حدّ واحد و أن لا تشابُه بينهما.

فقد بان لمن يفهم معنى التشابه أنه تعالى انما يقال عليه وعلى كل ما سواه موجود باشتراك محض ، وكذلك انما يطلق العلم و القدرة و الإرادة و الحياة عليه تعالى، وعلى كل ذى علم وقدرة و ارادة وحياة بالاشتراك المحض الذى لا تشابُه معنى بينهما اصلا. ولا تظن انها تقال بتشكيك، لان الاسماء التى تقال بتشكيك هى التى تقال على شيئين ، بينهما تشابُه فى معنى ما. وذلك[1585] المعنى عرض فيهما، وليس هو مقوّما لذات كل واحد منهما.

وهذه الاشياء المنسوبة له تعالى ليست هى اعراضا عند احد من اهل النظر وهذه الصفاة التى لنا كلها أعراض بحسب رأى المتكلمين . فيا ليت شعرى من اين وقع[1586] الشبه حتى يجمعها حدّ واحد ، فتكون مقولة بتواطوء، كما يزعمون. فهذا برهان قطعى على كون هذه الأوصاف المنسوبة له ، ليس بين معناها ومعنى هذه المعلومة عندنا شركة بوجه ، ولا على حال ، وإنما الشركة فى الاسم لا غير.

و اذا كان ذلك كذلك ، فلا ينبغى ان تعتقد معانى زائدة على الذات شبه هذه الصفات التي هى زائدة على ذاتنا ، لما اشتركا[1587] فى الاسم. فهذا المعنى عظيم الجلالة عند العارفين فاحفظه، وحصّلْه حق تحصيله ليكون عتيدا لما يراد تفهيمك اياه.

(1586) وقع: ت، يقع : ج . جمعها: ت ، يجمعهما : ج (1587) اشتركا : ت ج ، اشتركنا : ن

فصل تز [٥٧] (٦٩ – ١) م

فى الصفات أغمض مما تقدم. معلوم ان الوجود عارض للموجود ، فلذلك هو معنى زائد على ماهية الموجود ، هذا هو الامر البيّن الواجب فى كل ما لوجوده سبب. فان وجوده معني زائد على ماهيته وأما ما[1588] لا سبب بوجوده وهو الله عز وجل وحده ، لأن هذا هو معنى قولنا عنه تعالى إنه واجب الوجود، فان وجوده ذاته وحقيقته ، وذاته وجوده ، وليست هى ذات عرَضَ لها أن وجدت ، فيكون وجودها معنى زائدا عليها ، اذ هو واجب الوجود، دائما، لاطارئا عليه، ولا عارضا عرض له. فاذن هو موجود لا بوجود. وكذلك حى لا بحياة، وقادر لا بقدرة، وعالم ليس بعلم، بل الكل راجع لمعنى واحد لا تكثير فيه كما سيبين.

ومما يجب ان يُعلم ايضا ان الوحدة والكثرة عوارض عرضت للموجود من حيث هو كثير او واحد قد بُيّن ذلك فى ما بعد الطبيعة. وكما ان العدد ليس هو نفس المعدودات ، كذلك ليس الوحدة نفس الشئ المتوّحد ، اذ هذه كلها أعراض جنس الكم المنفصل تلحق الموجودات المستعدّة لقبول مثل هذه الاعراض، اما الواجب الوجود البسيط بالحقيقة الذى لا يلحقه تركيب اصلا ، فكما يستحيل عليه عرض الكثرة.

(٦٩ ب) م كذلك، يستحيل عليه عرض الوحدة | ، اعنى أن ليس الوحدة معنى زائدا على ذاته، بل هو واحد لا بوحدة، ولا تعتبر هذه المعانى الدقيقة التى يكاد تفوت الأذهان بالألفاظ المعتادة التى هى اكبر سبب فى التغليط ، لان تضيق بنا العبارة جدا جدا فى كل لغة حتى لا نتصوّر ذلك المعنى الا بتسامح[1589] فى العبارة، فلما رمنا الدلالة على كون الاله لاكثيرا [1590]، لم يقدر القائل يقول: الا واحد ، وان كان الواحد والكثير من فصول الكم.

(1588) و اما ما : ت ج ، امامن : ن (1589) بتسامح : : ت ، بتسمح : ج ن
(1590) كثيرا : ت ، كثير : ج

فلذلك نلخّص[1591] المعنى و نرشد الذهن لحقيقة الأمر بقولنا : واحد لا بوحدة ، كما نقول قديم للدلالة على أنه غير حادث ، و فى قولنا قديم من التسامح[1592] ما[1593] هو بيّن ظاهر. اذ القديم إنما يقال لما يلحقه الزمان الذى هو عرض للحركة التابعة للجسم ، وهو ايضا من باب المضاف ، لأن قولك : القديم فى عرض الزمان ، كقولك : الطويل و القصير في عرض الخط . وكل ما لا يلحقه عرض الزمان ، فلا يقال فيه بالحقيقة : لا قديم ولا حادث ، كما لا يقال فى الحلاوة : لا معوجّة ولا | (٢١٠ - ا) ج مستقيمة. ولا يقال فى الصوت : لا مالح ولا تفه.

و هذه الأشياء لا خفاء بها على من ارتاض فى فهم المعانى على حقائقها ، و اعتبرها بإدراك العقل لها و تجريده اياها ، لا بالتجمّل[1594] الذى تدل عليه الألفاظ فكل ما تجده فى الكتب من وصفه تعالى : الأول و الاخر[1595] ، فهو مثل وصفه تعالى بالعين و الأذن. و القصد بذلك انه تعالى | (٧٠ - ا) م لا يلحقه تغيّر ولا يتجدد له معنى بوجه ، لا أنه تعالى واقع . تحت الزمان ، فتحصل مقايسة ما بينه و بين غيره مما فى زمان فيكون «أولا وآخرا»[1596] ، و انما هذه الألفاظ كلها على لسان بنى ادم[1597] ، كذلك قولنا : احد ، معناه أنه لا ندّ له لا أن معنى الوحدانية لاحق لذاته.

فصل نح [٥٨]

اغمض مما تقدم . اعلم أن وصف الله عز وجل بالسوالبّ ، هو الوصف الصحيح الذى لايلحقه شئ من التسامح[1598] ، و لافيه نقص فى حق الله جملة ولا على حال . أما و صفه بالايجاباب[1599] ، ففيه من الشرك و النقص

(1591) نلخص : ت ج ، نخلص : ن (1592) التسامح : ت ن ، التسمح : ج (1593) ما : ت ج ، كا : ن (1554) بالتجمل : ت ج ، بالتجميل : ن ، بالتجسيم : ى (1595) : ع [اشميا ٤٤/٦] ، راشون وا حرون : ت ج . و القصد : ت ج ، القصد : ن (1596) : ا ، راشون احرون : ت ج (1597) : ا ، كلشون بنى ادم : ت ج (1598) التسامح : ت ، التسمح : ج (1599) بالايجاب : ج ، بالا يجابات : ت

ما قد بيّناه . و ينبغي أن أبيّن لك أولا كيف هي السوالب صفات على جهة ما وبأى شئ تفارق صفات الإيجاب و بعد ذلك أبيّن لك كيف ليس لنا طريق في و صفه إلا بالسوالب لا غير .

فأقول : إن الصفة ليست هي التي تخصّص الموصوف فقط حتى لايشترك في تلك الصفة مع غيره، بل الصفة قد تكون ايضا صفة للموصوف ، و إن كان يشترك فيها مع غيره، ولا يحصل بها تخصيص . مثال ذلك ، إن رأيت انسانا على بُعد ، فسألت وقلت : ما هذا المرئيّ ؟ فقيل لك حيوان ، فهذه صفة بلاشك لهذا[1600] المرئيّ . وإن كان لم تخصصه من كل ما سواه ، لكنه حصل بها تخصيص ما ، وهوأن هذا المرئيّ ليس هوجسما من| نوع النبات، (٧٠ - ب) م ولا من نوع المعادن [1601]

كذلك أيضا إذا كان في هذه الدار انسان وعملت أن فيها جسم[ا] ما ، غير أنك لاتعلم ما هو، فسألت وقلت ما في هذه الدار؟ فقال لك المجيب : ليس فيها معدن ولاجسم نبات، فقد حصل تخصيص ما. وعلمت أن فيها حيواناً[ا] وإن لم تعلم أى حيوان هو فبهذه الجهة تشارك صفات السلب لصفات الإيجاب ، لانها لابد أن تخصص تخصيصا ما ، ولولم يكن فيها من التخصيص الا إزالة ما سُلب من جملة ماكُنّا نظنّه غير مسلوب.

و اما الجهة التي تفارق بها صفات السلب لصفات الأيجاب ، فان صفات الأيجاب و ان لم تخصص ، فانها تدّل على جزء من جملة الشئ المطلوب معرفته. اما جزء جوهره أو عرض من أعراضه. و صفات السلب لا تعرّفنا شيئا بوجه من الذات المطلوب علمها ماهي ، الا إن كان ذلك بالعرض ، كما مثلنا. و بعد هذه المقدمة،

اقول : إن الله عز وجل قد تبرهن أنه واجب الوجود لا تركيب فيه ، كما سنبرهن. و ليس ندرك إلاّ انيّته فقط ، لا ماهيته، فيستحيل ان تكون له صفة ايجاب ، لانه لاإنيّة له خارجا عن ماهيته، فتدل الصفة على احداهما.

(1600) جسا : ت ، جسم : ج (1601) المعادن : ت ، المعدن : ج

فنا هيك أن تكون ماهيته مركّبة، فتدل الصفة على جزئيّها. نا هيك أن تكون له أعراض، فتدل الصفة ايضا عليها ، فلا صفة ايجاب بوجه.

اما صفات النفي فهي التي ينبغي ان تستعمل لإرشاد الذهن لما ينبغي (٧١-ا)م أن يعتقد فيه تعالى ، لأنها لا يلحق | من جهتها تكثير بوجه، وهي ترشد الذهن لغاية ما يمكن الانسان أن يدركه منه تعالى. مثال ذلك : أنه تبرهن لنا وجوب وجود شيء غير هذه الذوات المدركة بالحواسّ والمحاط بعلمها بالعقل، فقلنا عن هذا إنه موجود ، المعنى، أنه يستحيل عدمه. ثم أدركنا أن هذا الموجود ليس هو مثل وجود الاسطقسات مثلا ، التي هي أجسام ميّتة ؛ فقلنا إنه حي ، المعنى انه تعالى ليس بمايت.

ثم ادركنا ان هذا الموجود ايضا ، ليس هو(1602) مثل وجود السماء ، التي هي جسم حي ، فقلنا إنه ليس بجسم. ثم أدركنا أن هذا الموجود ليس هو مثل وجود العقل ، الذي ليس هو بجسم ولا مايت لكنه معلوم، فقلنا إنه تعالى قديم، المعنى ليس له سبب أوجده. ثم ادراكنا ان هذا الموجود ليس وجودَه ، الذي هو ذاته، انما هو كافٍ له فقط، أن يكون موجودا، بل تفيض (1603) عنه وجودات كثيرة، وليس ذلك كفيض الحرارة عن النار، ولا كلزوم الضوء عن الشمس، بل فيض يُمِدّها دائما بقاءً وانتظاما بتدبير محكم ، كما سنبين.

فقولنا فيه من أجل هذه المعاني إنه قادر وعالم ومريد ، والقصد بهذه الصفات أنه ليس بعاجز ولا جاهل، ولا ذاهل ولا مهمل، ومعنى قولنا: ليس بعاجز ، أن وجوده فيه كفاية لايجاد أشياء اخر غيره، ومعنى قولنا: لا جاهل ، أنه مدرِك اى حيّ، لان كل مدرِك حيّ. ومعنى قولنا : (٧١-ب)م لا ذاهل ولا مهمل، أن جميع تلك الموجودات جارية على نظام | وتدبير،

(1602) ليس هو : ت جـ ، هو ليس : ن (1603) تفيض : ت جـ ، فائض : ن

لا مهملة وكائنة كيف اتفق الإككون [1604] كل ما يدبّره المريد بقصد وارادة ثم أدركنا أن هذا الموجود لا آخر مثله فقولنا [1605] هو [1606] واحد، المعنى [1607] نفى الكثرة.

فقد بان لك أن كل صفة نصفه بها فهى : إما صفة فعل أو يكون معناها سلب عدمها إن كان القصد بها إدراك ذاته لافعله، ولا تستعمل أيضا هذه السوالب ولا تطلق عليه تعالى، إلا بالجهة التى علمت أنه قد يُسلَب عن الشئ ما ليس شأنه ان يوجد له، كما نقول فى الحائط: لا بصير. وانت تعلم يا ايها الناظر فى هذه المقالة أن هذه السماء، وهى جسم متحرك، قد شبرناها وذرعناها واحطنا علما بمقادير اجزاء منها [1608] : وبأكثر حركاتها [1609]، قد عجزت عقولنا كل العجز عن إدراك ماهيتها، مع كوننا نعلم أنها ذات مادة وصورة ضرورة، غير أنها ليست مثل هذه المادة التى فينا. فلذلك لا نقدر نصفها إلا بالأسماء الغير محصلة، لا بالايجاب المحصل.

فإنا نقول إن السماء لا خفيفة ولا ثقيلة، ولا منفعلة فلذلك هى لا قابلة اثر [1610] ولا ذات طعم، ولا ذات رائحة، ونحو هذه السوالب؛ كل ذلك لجهلنا بتلك المادة. فكيف تكون حال عقولنا، اذا رامت إدراك البرئ عن المادة البسيط[ة]غاية البساطة الواجب الوجود الذى لا علة له، ولا يلحقه معنى زائد على ذاته الكاملة، التى معنى كمالها سلب النقائص عنها، كما بيّنّا.

| فإنا لا ندرك غير إنّيته فقط، وإن ثم موجودا [1611]، لايشبهه شئ [1612] (٧٢-١) م من الموجودات التى اوجدها، ولا يشاركها فى معنى بوجه، ولا تكثير فيه، ولا عجز عن ايجاد ما سواه. وان نسبته للعالم نسبة الربّانى للسفينة وليست هذه ايضا نسبة حقيقية ولا شبه صحيح بل هى لارشاد الذهن انه تعالى مدبّر

(1604) ككون : ت ، يكون : جـ ن (1605) فقلنا: جـ ن ، فقولنا: ت (1606)هو : ت جـ ، انه : ن (1607)المعنى : ت جـ ، والمعنى : ن (1608) منها : ت ، منه : جـ (1609) حركاتها : ت جـ ، حركاته : ن (1610) اثر : ت ، اثرا : جـ (1611) موجودا : جـ ن موجود : ت ، . (1612) لا يشبهه شئ : ت جـ ، لا يشبه شيئا : ن

للموجودات، المعنى أنه يُمجدّها و يحرز نظامها كما ينبغى و سيبين هذا المعنى بأبلغ من هذا فسبحان من اذا لاحظت[1613] العقول ذاته عاد إدراكها تقصيرا و اذا لحظت لزوم أفعاله عن ارادته عاد علمها جهلا و اذا رامت الألسن تعظيمه باوصاف عادت كل بلاغة عيّا [1614] و تقصيرا.

فصل نط [٥٩]

للسائل ان يسأل ويقول اذا كان لاحيلة فى ادراك حقيقة ذاته ويؤدّى البرهان ان الشئ المدرَك هو أنه موجود فقط، و صفات الايجاب، قد امتنعت كما تبرهن، فبأى شئ يقع التفاضل بين المدرِكين؟ فاذن الذى أدركه سيدنا موسى و سليمان [1615] هوالذى يدرك الشخص الواحد من بعض الظلبة. وهذا لا يمكن فيه زيادة ومن المشهور عند أهل الشريعة بل عند الفلاسفة أن التفاضل فى ذلك كثير. فاعلم أن الأمر كذلك وإن
(٧٢ - ب) م التفاضل بين المدرِكين عظيم جدا، لأن كلما زيد فى| صفات الموصوف تخصّص أكثر وقرب الواصف من إدراك حقيقته. كذلك كلما زدت فى السلب عنه تعالى قربت من الإدراك وكنت أقرب إليه من الذى لم يسلب ما تبرهن لك أنت سلبُه. فلهذا قد يتعب الانسان سنين عديدة[1616] فى فهم علم ما وتحقيق مقدماته، حتى يأخذه يقينا[1617]، يكون نتيجة ذلك العلم كله أن نسلب عن الله معنى ما، تعلّم [1618] بالبرهان أنه محال أن يُنسب له هذا المعنى.

وآخر من المقصرين فى النظر لا يتبرهن له ذلك ويكون الأمر عنده مشكوكا فيه هل يوجد ذلك المعنى لله، اولا يوجد له؟ وآخر من العميان البصائر يوجب له ذلك المعنى الذى تبرهن سلبه، مثل ما سأبرهن أنه ليس بجسم. وآخر يشكّ، وما يعلم هل هوجسم اوليس بجسم؟ وآخر يقطع أنه جسم. ويلقى الله بهذه [1619] العقيدة فكم بين الثلثة اشخاص من التباين.

(1613) لاحظت : ت ، لحظت : جـ ن . (1614) عيا : ت ، عجزا : جـ (1615) ا ، مشه ربينو وشلمه : ت جـ (1616) عديدة : ت جـ ، عدة : ن (1617) يقينا : ت ، يقين : جـ (1618) تعلم : ت جـ ، و نعلم : ن (1619) بهذه : ت جـ ، فى هذه : ن

الاول بلا شك اقرب من الله و الثانى بعيد[1620] عنه، و الثالث ابعد. كذلك، اذا فرضنا رابعا تبرهن عنده امتناع الانفعالات فى حقه تعالى. و الاول الذى نفى الجسمانية لم يتبرهن له ذلك. فإن هذا الرابع، بلا شك، اقرب الى الله من الاول. و هكذا دائما حتى اذا وُجد شخص تبرهن له امتناع اشياء كثيرة عليه تعالى هى عندنا ممكن ان توجد له، او تصدرعنه.

ناهيك أن نعتقد ذلك لازما، فان ذلك الشخص أكمل منا بلا شك، فقد تبين لك ان كلما تبرهن لك سلب شئ ما، عنه، كنت أكمل؛ | وكلما (٧٣ - ١) م اوجبت له شيئا زائدا كنت مشبّها، و بعدت عن معرفة حقيقته. و بهذه الجهة ينبغى ان يُقرب من إدراكه بالبحث والطلب، حتى يعلم استحالة كل ما يستحيل عليه، لا بأن توجب له شيئا على جهة أنه معنى زائد على ذاته، او على أن ذلك المعنى كمال فى حقه، لما تجده كمالا فى حقنا؛ لأن الكمالات كلها هى ملكات ما. ولا كل ملكة توجد لكل ذى ملكة. و اعلم أنك متى اوجبت له شيئا آخر فيكون بُعدك عنه بجهتين: واحدة لكون كل ما توجبه هو كمال لنا. و ثانية انه ليس بذى شئ آخر، بل ذاته، هى كمالاته، كما بيّنا. ولما شعر كل أحد بأن لا وصول لادراك ما فى قوّتنا ان ندرك إلا بالسلب، و السلب لا يعرِّف شيئا بوجه من حقيقة الأمر الذى سُلب عنه الشئ الذى سُلب.

صرّح الناس كلهم الماضون و الآتون بأن الله تعالى لا تدركه العقول ولا يدرك ما هو| الا هو و أن ادراكه هو العجز عن نهاية إدراكه وكل الفلاسفة (٢١١ - ب) ج يقولون أُبْهِرْنا بجماله[1621] وخفى عنّا لشدّة ظهوره كما تخفى الشمس عند الأبصار الضعيفة عن ادراكها وقد أطنب فى هذا بما لا فائدة فى تكراره هنا.

و أبلغ ما قيل فى هذا الغرض قوله فى المزامير[1622] : لك ينبغى التسبيح[1623] شرحه السكوت عندك هو التسبيح وهذه بلاغة عظيمة

(1620) بعيد : ت، — : ج (1621) بجماله : ت، جماله : ج (1622): ا، التليم : ت ج (1623) : ع [المزمور ٦٥/٢]، لكدميه تهله : ت ج

جدا فى هذا المعنى لانا أى شئ قلناه نقصد به تعظيما وتمجيدا نجد فيه حملا ما فى حقه تعالى ونلحظ | فيه نقصا ما فالسكوت اَوْلى والاقتصار (٧٣ - ب) م على مدارك العقول كما امر الكاملون وقالوا [1624] : تكلموا فى قلوبكم على مضاجعكم وكونوا ساكتين سلاه [1625]. وقد علمت قولتهم المشهورة التى ليت كانت كل الأقاويل مثلها وأنا أذكرها لك بنصّها وان كانت قولة محفوظة لأنبهك على معانيها قالوا:

إن أحدا دخل على الرّبّى حنينا وقال : الآله العظيم الجبار الرهيب القادر القوى الكبير العزيز! وعلى ذلك قال [حنينا] له : هل انتهيتَ من كل الثناء على سيدك ؟ واما النعوت الثلاثة الاولى فنحن لانستطيع ان ننطق بها، اذا كان سيدنا موسى لم يلفظها فى الشريعة [1626] أذا كان رجال المعبد الكبير لم ياتوا ويثبّتوها فى العبادة ، ثم تاتى وتقول كل هذا ، اذن ولما ذا يشبه الامر للملك الجسمانى الذى له ألف الألوف من الذهب، كان يثنى عليه بانه يملك الفضة ، فهلا يكون هذا تنقيصا منه ؟ [1627].

هنا انتهى قول هذا الفاضل ، فتأمّل أولاً تأفّفه وكراهته لتكثير صفات الايجاب [1628] وتامّل كونه صرّح بان الصفات لو تُركنا لمجرد عقولنا [1629] لما قلناها ابدا ولا نطقنا بشئ منها ، وانما لما ألجأت ضرورة الخطاب للناس بما يحصّل لهم تصوّرا [1630] مّا كما قالوا : تكلمت التوراة

(1624) الكاملون و قالوا : ت ، الكاملين و قال : ج (1625) : ع [المزمور ٤ / ٥] ، امرو بلبيكم عل مشكبكم و دموسله : ت ج (1626) انظر التثنية ١٠ /١٧ (1627) : ا ، مهوا دنحت قيه در. حنينه امر هال هجدول هجبور و هنورا هادير و همزق هيراوى و هعزو زامر ليه [رجنيه : ج] يمتينهو لكهو [شلمتيه : ج] شجى [لشبحيح : ج] دمرك هشتا انن تلت قيتا الملا دامر ينهو مشة ربينو [با وريتا — : ج] واتو انشى كنست هجدوله وتقنينهو بتفله انن لا يكيلنن ليمرينهو وات امرت و ازلت كولى هاى مشل لمه هدبر دومه لملك بسر ودم شهيو لو الف الافيم دينرى زهب ومقلسين اوتو بشل كسف وهلا جناى هوا لو : ت ج. [بركوت ٣٣ ب]
(1628) الايجاب: ن، ايجاب: ت ج (1629): ت ج، مقلناها: ن (1630) تمورا: ت، تصور: ج

على لسان بنى ادم[1631] ان يوصف لهم الله بكمالاتهم. فغايتنا ان نقف عند تلك الأقاويل ولا نسمّيه بها الا عند القراءة لها فى التوراة فقط ، لكن لما جاءوا ايضا اناس المعبد الكبير[1632] وهم انبياء، و رتبوا ذكرها فى الصلاة ، غايتنا أن نقولها فقط ، فرُوح هذا القول كونه صرح ان ضروريتين اتّفقتا[1633] فى| صلاتنا بها واحدة كونها جاءت فى التوراة او ثانية كونها (٧٤-١) م رتّب الأنبياء الصلاة بها، فلولا الضرورة الأولى لما ذكرناها ولولا الضرورة الثانية لما ازلناها عن موضعها ولا صلّينا[1634] بها و انت مستمرّ فى الصفات.

فقد تبين لك ايضا من هذا الكلام ان ليس كل ما تجده من الصفات المنسوبة لله فى كتب الأنبياء يجوز لنا ان نصلّى بها و نقولها، لأنه لم يقُل: ان لم يلفظها سيدنا موسى، ما كنا نستطيع ان ننطق بها[1635] إلا شرطا آخر. ان كان اناس المعبد الكبير لا ياتون و يثبتونها فى العبادة[1636] وحينئذ جازلنا ان نصلّى بها وليس كما عمل الجهال بالحقيقة الذين اطنبوا وطوّلوا و اسهبوا[1637] فى صلوات النّفوها وخطب حبّروها، يتقربون بها لله بزعمهم يصفون الله فيها بأوصاف ، لو وصف بها شخص من الناس ، لكان ذلك نقصا فى حقه، لأنهم لم يفهموا هذه المعاني الجليلة الغريبة من عقول الجمهور، واتخذوا الله عز وجل مدرسة ألسنتهم وو صفوه وخاطبوه بكل ما يظنونه سائغا ويطنبون فى ذلك حتى يحرّكونه للانفعال بزعمهم، ولاسيما ان وجدوا نص كلام نبي فى ذلك، كان الأمر مباحا لهم أن ياتوا بنصوص[1638] ينبغى تاويلها بكل وجه فينقلونها على ظواهرها ويشتقّون منها و يفرّعون و يبنون عليه أقاويل.

(1631) : ا، دبره توره كلشون: ت ج (1632): ا، انثى كنست هجدوله : ت ج (1633) اتفقتا : ج ، اتفقت : ت (1634) صلينا : ج ، صلونا : ت (1635) : ا ، الملا دامرينهو مشه ربينو لا هوينا يكلينن لميمرينهو : ت ج [بركوت ٣٣ب] (1636) : ا ، و اتو انثى كنست هجدوله وتقنينهو بتفله : ت ج (1637) اسهبوا : ج ى ، اجتهد وا : ت ، استوعبوا : ن (1638) بنصوص : ت ج ، لنصوص : ن

وكثر استباحة [1639] هذا عندالشعراء و الخطباء او عند من يزعم أنه يقول شعرا حتى ألـّفت أقاويل، بعضها كفر محض و بعضها فيه من السخف (٧٤ - ب) م وفساد الخيال| ما يُضحك الانسان بحسب طباعه عند سماعه، و يبكيه عند التأمـّل كيف تقال تلك الأقاويل فى حق الله عز وجل. ولولا شفقتى[1640] على تنقيص القائلين، لاوردت[1641] عليك منها شيئا حتى تتنبّه على موضع[1642] التعدّى فيها، لكنها هى أقاويل بادية النقص جدا لمن يفهم. و ينبغى ان تعتبر و تقول اذا كان كلام السوء و الافتراء[1643] عصيانا عظيما، فكم بالأحرى يكون اطلاق اللسان فى حق الله تعالى ووصفه بأوصاف، تعالى عنها.

ولا اقول: إن ذلك عصيان بل: طعن وهجو من غير قصد[1644] من الجمهور السامعين ومن ذلك الجاهل القائل، اما من ادرك نقص تلك الاقاويل ويقولها فهو عندى من جملة من قيل فيهم: وعمل بنو اسرائيل فى الخفاء امورا غير مستقيمة فى حق الرب الههم[1645] و قيل: ويتكلم بالضلال على الرب[1646] فان كنت ممن: يمجد خالقه[1647] فلا ينبغى لك ان تسمعها بوجه، فكيف ان تقولها فكيف ان تعمل مثلها وقد علمت ٢١١ - ب) ج قدرإثم مَن: يتكلم بسوء| تجاه العلو[1648] ولاينبغي لك بوجه أن تتعرض لصفات الله بالايجاب لتعظيمه بزعمك، ولا تخرج عن ما رتّبه أناس المعبد الكبير[1649] فى الصلوات و البركات[1650]. ففى ذلك الكفاية بحسب الضرورة واى كفاية كما قال الرّبّى حنينا اما سائر ما جاء فى كتب الأنبياء

(1639) استباحة: ت ج ، استباحات : ن (1640) شفقتى: ج ن ، شفقت: ت (1641) لا وردت: ت ، لا ردت . ج (1642) موضع . ت ج ، مواضع. ن (1643) ا: ا ، لشون هرع وهوصات شم رع : ت ج (1644) . ا ، حروف وجدوف بشجبه : ت ج (1645) : ع [الملوك الرابع ١٧ / ٩] ، و يحفاوبى يسرال دريم اشر لا كن عل الله الهيهم : ت ج (1646) : ع [اشعيا ٣٢ / ٦] ، ولدبر عل الله توعه ت ج (1647) ا ، يحوس عل كبود قنو . ت ج (1648) ا، يطيح دريم كلفى معله : ت ج (1649) ا، انشى كنست هجدوله ت ج (1650) : ا، البركوت :ت ج

فيقرأ عندالمرور به، لكنه يعتقد فيه ما قد بينّا أنها صفات أفعال او للدلالة على سلب عدمها و هذا المعنى ايضا لا يذاع للجمهور بل هذا النحو من | (٧٥-١) م النظر لائق بالخواص الذين تعظيم الله عندهم ما هو بان يقولوا ما لا ينبغى، بل بان يعقلوا كما ينبغى.

وارجع الى تمام التنبيه على قول الربّى حنينا وإحكامه لم يقُل: مثلا بما ذا يشبه الامر للملك الجسمانى[1651] الذى له الف الألوف دينارا من الذهب كان يثنى عليه بانه يملك مائة دينار[1652] لأنه كان يدلّ هذا المثل على أن كمالاته تعالى أكمل من هذه الكمالات التى تنسب له، لكونه[1653] من نوعها، وليس الامر كذلك. كما برهنّا، بل حكمة هذا المثل هو قوله: دنانير من الذهب ويُمدح بانه يملك فضة[1654] ليدلّ أن هذه التى هى عندنا كمالات ليس عنده تعالى من نوعها شئ، إلا كلها نقص فى حقه كما بيّن وقال فى هذا المثل: فهلا يكون هذا تنقيصا منه[1655] فقد أعلمتك[1656] أن كل ما تزعمه من هذه الصفات كمالا[1657] هو نقص فى حقه تعالى، اذا كان من نوع ما عندنا وقد ارشدنا سليمان عليه السلام فى هذا المعنى بما فيه كفاية وقال: فان الله فى السماء وأنت على الارض فلتكن كلماتك قليلة[1658].

فصل س [٦٠]

انا أريد أن أمثّل لك أمثالا فى هذا الفصل، تزداد بها تصوّرا لوجود تكثير صفاته بالسوالب و تزداد بها نفورا من اعتقاد صفات ايجاب له تعالى انْزِل أن انسانا تحقّق أن السفينة موجودة ولم يعلم | هذه الاسمية على أى (٧٥-ب) م

(1651) [المعنى الحرفى: ملك (هو) لحم و دم] (1652): ا، مشل له هدير دومه لملك بسرودم شهيه لو الف الفيم دينرى زهب و مقلسين اوتو بماه دينرين: ت ج (1653) لكونه: ج، لكنها: ت (1654): ا، دينرى رهب و مقلسين اوتو بشل كسف: ت ج (1655): ا، و هلا جناى هواله: ت ج (1656) اعلمتك: ت، اعنمك: ج (1657) كما لا: ت، انه كمال: ج ن، انها كمالات: ى (1658): ع [الجامعة ٥ / ١]، كى ها لهيم بشميم واته عل هارص عل كن يهيو دبريك معطيم: ت ج

شئ تقع هل على جوهرمّا او على عرض، ثم تبيّن لشخص آخر أنها ليست بعرض . ثم تبيّن لآخر أنها ليست بمعدن ، ثم تبيّن لآخر أنها ليست بحيوان ، ثم تبيّن لآخر أنها ليست بنبات متصل بالارض ثم تبيّن لآخر أنها ليست بجسم واحد متصل اتصالا طبيعيا ، ثم تبيّن لآخر أنها ليست ذات شكل بسيط كالالواح والأبواب ، ثم تبيّن لآخر أنها ليست كرة ، وتبيّن لآخر أنها ليست هي مخروطة ، وتبيّن لآخر أنها ليست مدوّرة ولاذات أضلاع مستوية ، وتبيّن لآخر أنها ليست مصمتة ، فتبيّن هو أن هذا الاخير يكاد أنه وصل لتصوّر السفينة على ماهي عليه بهذه الصفات السلبية ، وكأنه ساوى مَن تصوّرها بأنها جسم من خشب مجوّف مستطيل مؤلف من أخشاب عدّة الذى قد تصوّرها بصفات الايجاب .

أما المتقدمون الذين مثّلنا بهم ، فكل واحد منهم أبعد من تصوّر السفينة من الذى بعده حتى ان الاول فى مثلنا لا يعلم غير مجرد الاسمية فقط . فهكذا تقربك صفات السلب من معرفة الله تعالى وادراكه ، فاحرص كل الحرص أن تزداد سلب شئ بالبرهان، لا أن تسلب بالقول فقط . فإنه كلما تبيّن لك بالبرهان سلب شئ مظنون وجوده له تعالى، عنه، كنت قد قربت منه درجة بلا شك . و بهذه الجهة صارقوم مقربين منه جدا. واخرون فى غاية البعد ، لا ان ثم قرب مكان فيقرب منه ويبعد كما يظن عميان | البصائر فافهم هذا جدا واعرفه ، وكُنْ به غبيطا. فقد بان لك (٧٦ - ١) م
الطريق التى إذا سلكتها قربت منه تعالى فاسلكها إن شئت.

وأما وصفه تعالى بالإيجابات ففيه خطر عظيم لأنه قد تبرهن ان كل ما عساه أن نظنه كمالا ، ولوكان ذلك الكمال موجودا له بحسب رأى من يقول بالصفات ، فإنه ليس من نوع الكمال الذى نظنّه بل باشتراك يقال فقط على ما بيّنا (1659). فبا لضرورة تخرج لمعنى السلب ، لأنك إذا قلت عالم بعلم واحد بذلك العلم الغير متغيّر ولا متكثر يعلم الأمور الكثيرة المتغيّرة

(1659) الفصل السابق ، ٥٦

الدائمة التجدّد من غير أن يتجدد له علم، وعلمه بالشئ قبل كونه وبعد حصوله موجودا وبعد عدمه من الوجود علم واحد ، لا تغيّر فيه ، فقد صرحت بأنه عالم بعلم ليس مثل علمنا.

وكذلك يلزم أنه موجود وليس بمعنى الوجود فينا ، فقد أتيت بالسوالب ضرورة فلم تحصل على تحقيق صفة ذاتية لكن حصلت على التكثير [1660] وكونك تعتقد أنه ذات ما، ولها صفات مجهولة إذ هذه التى تزعم إيجابها له، أنت تنفى عنها الشبه بهذه الصفات المعلومة عندنا؛ فهى اذن ليست من نوعها، فكأنه قد خرج بك الأمر بإيجاب الصفات ان قلت إن الله تعالى موضوع ما تُحمَل عليه محمولات ما ، لا ذلك الموضوع مثل هذه المحمولات [1661] فيكون غاية ادراكنا | بهذه العقيدة الشرك لا غير ، (٢١٢-١) ج
لأن كل موضوع فهو ذو محمولات بلا شك ، وهو اثنان | بالحد ، وان (٧٦-ب) م
كان واحدا بالوجود ، لان معنى الموضوع غير معنى المحمول عليه.

وسيتبيّن لك فى فصول هذه المقالة البرهان على امتناع التركيب فيه تعالى، بل البساطة المحضة فى الغاية القصوى ولا أقول إن موجب صفات الله تعالى، مقصر عن ادراكه، او مشرك ، أو ادركه على خلاف ما هو عليه، بل أقول نفى وجود الآله من [1662] اعتقاده وهو لا يشعر. وبيان ذلك أن المقصر عن إدراك حقيقة أمرما ، هوالذى يدرك بعضها و يجهل بعضها مثل من يدرك من معنى الانسان لوازم الحيوانية ولا يدرك لوازم النطق.

والله تعالى لا تكثير فى حقيقة وجوده، فيُفهَم منه شئ ويجهل شئ آخر. وكذلك المشرك لأمرما، هوالذى تصوّر حقيقة ذات ما ، على ماهى عليه ، واوجب مثل تلك الحقيقة لذات اخرى ، وهذه الصفات على رأى من يظنّها ليست هى ذات الاله [1663] ، بل معانى زائدة على الذات. وكذلك ايضا الذى يدرك الشئ على خلاف ما هو عليه لابدّ ضرورة أن يدرك منه شيئا ما ، على ماهو عليه.

(1660) التكثير: ت ، التغير : ج (1661) المحمولات: ت ج ، الموضوعات ولا تلك المحمولات مثل هذه المحمولات : ن (1662) من : ت ، عن : ج (1663) الاله : ت ج ، الاله وحقيقته : ن

وأما من يتصوّر أن الذوق كمية، فلا أقول إنه تصوّر الشي على خلاف ما هو عليه، بل أقول إنه [1664] جهل وجود الذوق ولم يعلم هذه الاسمية على ما ذاتقع. وهذا نظر دقيق جدا، فافهمه. وبحسب هذا البيان تعلم ان المقصر عن إدراك الآله والبعيد عن معرفته هوالذى لم يتبيّن له سلب (٧٧ - ١) م معنى من المعاني التي قد تبرهن لغيره سلبها عنه. فكل من قلّت| سوالبُه، كان أقصر إدراكا كما بينّا فى أول هذا الفصل.

واما [1665] الذى يوجب له صفة فلا يعلم شيئا غير مجرد الاسم. أما الشئ الذى تخيّل انه يقع[1666] عليه هذا الأسم فهومعنى غير موجود، بل مخترع كاذب، فكأنه أوقع هذا الاسم على معنى معدوم، إذ ليس فى الوجود شئ هوكذا، ومثال ذلك أن يكون انسان سمع باسم الفيل وعلم انه جيوان وطلب أن يعرف بشكله وحقيقته، فقال له الضالّ، او المُضِلّ هوحيوان ذو رِجل واحدة، وثلثة أجنحة مقيم فى أعماق البحر، جسمه شفاف، وله وجه عريض مثل وجه الانسان وصورته وشكله[1667] ويتكلم مثل الإنسان وتارة يطير فى الهواء وتارة يسبح كالسمك فانى لا اقول إن هذا تصوّر الفيل على خلاف ما هو عليه، ولا أنه مقصر فى إدراك الفيل، بل أقول إن هذا الشئ الذى تخيله بهذه الصفة مخترع كاذب وليس، فى الوجود شئ هكذا، بل هذا شئ معدوم أوقع عليه اسم شئ موجود مثل عنقاء مغرّب وفرس إنسان.

ونحو ذلك من الصور الخيالية التى أوقع عليها اسم شئ من الموجودات، اما اسم واحد أو اسم مشتق [1668]. فكذلك الامر هنا سواء. وذلك أن الله جل ثناؤه هو موجود تبرهن وجوده أنه واجب الوجود [1669] والذى يلزم عن وجوب الوجود البساطة المحضة كما سأبرهن واما أن تلك الذات البسيطة

(1664) انه: ت جـ، — : ن (1665) واما: ت، اما: جـ (1666) يقع: ن وقع: ت جـ (1667) وشكله: ت، وشكله وتخطيطه: جـ، الانسان وشكله وتخطيطه: ن (1668) مشتق: جـ، مركب: ت (1669) واجب الوجود: جـ، واجب و: ت. هن: ت جـ، —: ن

الواجبة الوجود كما قيل ، هى ذات صفات ومعانٍ اخرى تلحقها ، فهو شئ غير موجود بوجه ، كما تبرهن فإذا قلنا إن | هذه الذات المسمّاة (٧٧-ب) م الاهاً مثلا هى ذات فيها معانٍ متعددة تتصّف بها ، فقد اوقعنا تلك الاسمية على عدم محض. فتامّل كيف[1670] خطر فى إيجاب الصفات له ، فاالذى ينبغى أن يعتقد فى ماجاء من الصفات فى كتب[1671] التنزيل أو كتب الانبياء أنها كلها للارشاد لكماله تعالى لاغير أو صفة أفعال صادرة عنه كما بينّا .

فصل سا [٦١]

جميع أسمائه تعالى الموجودة فى الكتب كلها مشتقة من الأفعال ، و هذا مالاخفاء به ، إلا اسم واحد[1672] وهو : الياء و الهاء و الواو و الهاء[1673] [= يهوه] ، فإنه اسم مرتجل له تعالى ولذلك سُمّىَ: الاسم الأعظم[1674] ، معناه أنه يدلّ على ذاته تعالى دلالة بيّنة لا اشتراك فيها. اما سائر أسمائه المعظمة ، فتدل باشتراك لكونها مشتقّة من افعال يوجد مثلها لنا ، كما بينّا[1675] حتى ان الاسم المكنى به عن : الألف والدال والنون والياء[1676] [=آدنى] ، هو ايضا مشتق منْ السيادة : قد خاطبنا الرجل سيد الأرض[1677]. والفرق بين قولك آدُنِي [سيدى] بكسر النون وبين ان تقوله بمدّ النون بفتحة طويلة[1678] [آدُنَايْ = ربى] مثل الفرق بين قولك سارِى[1679] الذى معناه: رئيسى ، وبين قولك : ساراى[1680] :

(1670) فتامل كيف : ت ، فاتامل كم : ج (1671) كتب : ج كتاب : ت ، (1672) اسم واحد : ت ج ، اسما واحدا : ن (1673) الياء و الهاء و الواو والهاء : ا ، يود، ها، واو ، ها : ت ج [هذه الحروف المقطعة تشكل اسم : يهوه . ربما حرمة عدم التلفظ بها ساق موسى بن ميمون الى ذكر حروفها مقطعة] . (1674) : ا ، شم مفرش : ت ج (المعنى الحرفى : اسم مفسر. يقصدون انه لا ينطق ولكن يعطى معناه بالتفسير) (1675) انظر الفصل السابق ، ٥٤ (1676) الالف والدال والنون والياء: ا، الف، دل، نون، يود: ج ، يود، ها ، واو، ها: ت [نسخه ج، هى الصحيحة وهى المطابقة لما ياتى ، وهو اسم «آدنى» فى المتن] [1677]: ع [التكوين ٤٢ / ٣٠] دبرهايش ادنى ها رص : ت ج (1678) : ا . بالقمص : ت ج (1679) : ا ، سرى : ت ج (1680) : ا ، سرى : ت ج

امرأة ابرام لأن فى ذلك تفخيم[ا] وعموم[ا] للغير وقد قيل للملك[1681]: يا سيدى فلا تَجزْ[1682].

(٧٨ - ١) م وانما يبنث| لك هذا فى آدُنَىْ خاصة المكنى به لكونه اخص الأسماء المشهورة له تعالى اما سائرها مثل ديّان، وصادق، ورؤف، ورحيم،

(٢١٢ - ب) م وآله[1683] فبيّنة العموم والاشتقاق، أما الاسم[1684] الذى| يتهجا،[1685] من الياء والهاء والواو والهاء [= يهوه][1685]، فلا يعلم له اشتقاق مشهور، ولا يشارك فيه الغير. ولا شك ان هذا الاسم العظيم الذى لا ينطق به كما علمت الا فى المقدس من القسس القديسين للرب خاصة فى بركة القسيسين وقس كبير فى يوم الصوم[1687] يدلّ على معنى مالا شركة بين الله تعالى وبين ما سواه فى ذلك المعنى.

ولعله يدل بحسب اللغة التى ليس عندنا اليوم منها إلا أنزر شئ، وبحسب ما ينطق به أيضا على معنى وجوب[1688] الوجود وبالجملة عظمة هذا الاسم والمحاماة عن النطق به، لكونه دالاً[1689] على ذاته تعالى من حيث لا يشاركه[1690] أحد من المخلوقين فى تلك الدلالة كما قالوا عنه عليهم السلام[1691] اسمى الخاص بى[1692].

أما سائر الأسماء، فهى كلها تدل على صفات لاعلى ذات فقط، بل على ذات لها[1693] صفات، لأنها مشتقة، ولهذا توهم التكثير أعنى أنها توهم وجود صفات، وأن ثم ذات[ا] ومعنى زائد[ا] على الذات، إذ هكذا هى دلالة كل اسم مشتق، فانه يدل على معنى وعلى موضوع

(1681) الملك: ا، الملاك: ت، للاملاك: ج (1682): ع [التكوين ١٨/٣]، ادنى ال نا تعبر: ت ج، [ادنى: ت، الله: ج. نسخة ج، تكتب «ادنى» بترجمته العربية دائما: الله] (1683): ا، ديان، وصديق، وحنون ورحوم والميم: ت ج (1684): ا، الشم: ت، الشيء: ج (1685): ا، يود، ها، واو، ها: ت ج (1686) يتهجا: ت ج، يهتجى: ن (1687): ا، القدش وكهنى الله هقدشيم ... بركت كهنيم وكهن جدول فى يوم هصوم؛ ت ج (1688) وجوب: ت، يوجب: ج (1689) دالا: ت، دال: ج (1690) عليهم السلام: ج، زل: ت (1691) يشاركه: ن، يشارك: ت ج (1692) ا، شمى هميوحدلى: ت ج (1693) على ذات لها صفات: ن، على ذات صفات: ت ج

لم يصرح به، اقترن به ذلك المعنى، ولما تبرهن أن الله تعالى ليس هو موضوعا ما اقترنت به معانٍ، عُلم أن الأسماء المشتقّة هي: إما بحسب نسبة الفعل إليه، أو بحسب الإرشاد لكماله، ولهذا | تأفّف الربّى حنينا من قوله: (٧٨ - ب)م العظيم الجبار والقهار[1694] لولا الضرورتان اللتان[1695] ذكر لكون هذه توهم صفات ذاتية أعنى أنها كمالات موجودة فيه.

ولما كثرت هذه الأسماء المشتقّة من الأفعال له تعالى أوهمت لبعض الناس صفات متعددة له كتعدُّد الأفعال التى اشتقت منها ولذلك وعد بانه سيحصل للناس إدراك يزيل لهم هذا الالتباس، وقال: وفى ذلك اليوم يكون رب واحد واسمه واحد[1696] يعنى أنه كما هو واحد، كذلك يدعى حينئذ باسم واحد فقط، وهو الدال على الذات فقط، لا أنه يكون مشتقًّا وفى فصول[1697] الربّى أليعزر قالوا: قبل أن يخلق العالم كان سبحانه وتقدس واسمه وحده[1698].

فتأمّل كيف صرح بأن هذه الأسماء المشتقّة كلها إنما حدثت بعد حدوث العالم. وهذا صحيح أنها كلها اسماء وضعت بحسب الأفعال الموجودة فى العالم، أما إن اعتبرت ذاته معراة مجردة عن كل فعل فلا يكون له اسم مشتق بوجه، بل اسم واحد مرتجل للدلالة على ذاته، وليس عندنا اسم[1699] غير مشتق الا هذا وهو: الياء والهاء والواو والهاء [= يهوه][1700] الذى هو الاســم الأعظم[1701] بإطلاق، لا تظنّ غير هذا، ولا يخطر بخاطرك هذيان[1702] كُتّاب الطلاسيم[1703] وما تسمعه منهم او تجده فى كتبهم السخيفة من أسماء يلفقونها[1704] لا تدلّ على معنى بوجه، ويسمّونها أسماء[1705]

(1694): ا، هجدول هجبور وهنورا : ت ج (1695) اللتان : ج اللتين : ت، (1696) : ع [زكريا ١٤/ ٩]، بيوم ههوا يهيه الله احد وشمو احد : ت ج (1697) : ا، فرقيم : ت ج [فصول الربى اليعزر، ٣] (1698) : ا، عد شلا نبرا هعولم هيه وشمو بلبد : ت ج (1699) : ا، شم : ت ج (1700) : ا، يود، ها، واو، ها : ت ج (1701) : ا، شم همفورش : ت ج (1702) هذيان : ت، هذا ان : ج (1703) : ا، القميعوت : ت ج (1704) يلفقونها : ت ج، الفوها : ن (1705) : ا، شموت : ت ج

ويزعمون أنها تحتاج القداسة والطهارة[1706] وانها تفعل عجائب، كل هذه الأشياء أخبار[1707] لا يليق بانسان كامل أن يسمعها | فكيف أن يعتقدها. (٧٩ - ١) م

ولا يتسمى الاسم الاعظم[1708] بوجه غير هذا : الاسم ذو اربعة حروف[1709] المكتوب[1710] الذى لا يُقرأ بحسب هجائه وبيان قالوا فى: قل لهم كذا تباركون بنى اسرائيل[1711]، كذا فى هذا اللفظ، كذا فى الاسم الاعظم[1712] وهناك قيل: وفى المعبد [ينطق] كما كتب، وفى البلاد باسم بدلَه[1713] وفى التلمود قيل: كذا قصد من الاسم الاعظم اذا تسأل بالاسم الاعظم او باسم بدله[1714]، لعل هذا يُعلم من القول: ويضعون اسمى، اسمى خاص بى[1715]. فقد بان لك أن الاسم الاعظم[1716] هذا «اسم ذو أربعة حروف[1717] وإنه وحده هو الدالّ على الذات دون شركة بمعنى آخر، ولهذا قالوا عنه الخاص بى[1718] وانا أبيّن لك الشئ الذى دعا الناس لما يعتقدونه من امر الاسماء[1719] وابيّن لك اصل هذه المسألة واكشف لك غطاءها حتى لا يبقى فيها اشكال الا ان شئت ان تغالط نفسك فى فصل بعد هذا.

فصل سب [٦٢]

امرنا ببركة الكهان[1720] وفيها اسم الرب كما كتبوا[1721] الذى هو الاسم الاعظم[1716] ولم يكن معلوما عند كل أحد، كيف ينطق به وباى الحركات يحرك كل حرف من حروفه او يشدّ بعض حروفه إن كان[1722]

(1706) : ا ، قدشه و طهره : ت ج (1707) اخبار : ت ج ، خرافات: ن (1708) : ا ، شم همفورش: ت ج (1709) : ا، الشم بن اربع اوتيوت : ت ج (1710) المكتوب : ت ، —: ج (1711) : ع [العدد ٦ / ٢٣] سفرىكه تبركوات بنى يسرال: ت ج (1712): ا ، كه بلشون هزه كه بشم همفورش : ت ج (1713) : ا ، بمقدش ككتبو و بمدينه بكنويو : ت ج (1714): ا ، كه بشم همفورش اته اومربشم همفورش او اينو الا بكنويو : ت ج [سوطا ٣٨ ا] (1715) : ا ، تلمود لو مر وشمو ات شمى [العدد ٦ / ٢٧] ، شمى هميوحدلى : ا ، : ت ج . (1716) : ا ، شم همفورش: ت ج (1717) : ا ، شم بن اربع او تيوت : ت ج (1718) الخاص بى : ا ، هميو حدلى : ت ج (1719) : ا ، الشموت : ت ج (1720) : ا ، ببركت كهنيم: ت ج (1721) : ا ، اسم الله ككتبو: ت ج (1722) كان : ت ج ، كان فيه : ن

رفا مشدّدا[1723] ، فكان أهل العلم يتناقلون ذلك اعنى صفة النطق به ولا يعلّمونه لأحد، الا لتلميذ مستأهل مرة واحدة فى الاسبوع [1724] وانا اعتقد| ان هذا الذى قالوا : أما اسم ذو اربعة حروف فان الحكماء (٧٩-ب) م يعطونه لبنيهم ولتلاميذهم مرة واحدة فى الاسبوع [1725] . ليس ذلك كيف ينطق به فقط الا وتعليم[1726] المعنى الذى من أجله ارتجل هذا الاسم فيكون فى ذلك سرّ النّهى أيضا ثم إن كان عندهم اسم فيه اثنا عشر حرفا وهو فى القداسة [1727] دون هذا الاسم ذى أربعة حروف[1728]. والاقرب عندى أنه لم يكن اسما واحدا[1729] إلا اسمين، أو ثلاثة، مجموع أحرفها، اثنا عشر، وكان هو الذى يُكنى به، كلما جاء فى : القراءة اسم ذو اربعة حروف[1730] كما نكنى نحن اليوم بالألف والدال [1731] وهذا الاسم ايضا الذى هو : اسم ذو اثنى عشر حرفا [1732]، لاشك أنه كان يدل على معنى اخص من دلالة الالف والدال[1731] ، وما كان ممنوعا ولا مضنونا [1733] به على احد من اهل العلم | ، إلا كل من ، طلب تعلّمه أعلم به وليس كذلك (٢١٣-م) ج اسم ذو اربعة حروف [1728] لأنه لم يعلّمه قط أحد ممن علمه الا لابنه وتلميذه مرة واحدة فى الاسبوع [1734] .

فلما صار اقوام مسيّبون [1735] يتعلمون هذا : الاسم ذا اثنى عشر حرفا [1732] ويفسدون بذلك اعتقادات كما يحدث لكل من ليس بكامل،

(1723) : ت ، حرف مشدود : ج (1724) : ا ، لتلميد مجون فمم احت بشبوع : ت ج [قدوشين ٧١ ا] (1725) : ا ، شم بن اربع اوتيوت حكميم موسرين اوتو لبنيهم ولتلميديهم فمم احت بشبوع: ت ج [نفس المصدر ٣] (1726) تعليم: ت ، تعلم: ج(1727) : ا، القدوشه : ت ج (1728) : ا ، الشم بن اربع اوتيوت : ت ج (1729) اسماواحدا : ت ، اسم واحد : ج (1730) : ا ، القرياه شم بن اربع اوتيوت : ت ج (1731) : ا ، با لف دلت : ت ج (1732) : ا ، شم بن شتيم عسره اوتيوت : ت ج (1733) ممنوعا ولا مضنونا : ت ، قط ممنوع ولا مظنون : ج ، قط ممنوعا ولا مظنونا به : ن (1734) : ا ، لبنو وتلميدو فمم احت بشبوع : ت ج (1735) مسيبون : ت ، مسيبين : ج

إذا علم أن الامر ليس كما كان يتخيّله اولا فكتموا هذا الاسم[1736]. أيضا، ولم يعلموه الا للحصفاء فى الكهانة [1737] ليباركوا به الناس فى المعبد [1738] إذ قد كان[1739] قطعوا ذكر الاسم الأعظم من المعبد[1740] أيضا لفسادالناس قالوا : بعد موت شمعون العادل أبطل إخوانه الكهان إيتاءهم البركة (٨٠-١)م) بالاسم[1741] لكنهم كانو ايباركون بهذا الاسم| ذى إثنى عشر حرفا[1742] قالوا: فى البداية كان اثنا عشر حرفا، يعطى لكل أحد، أما متى زاد الفساق، بدأ يعطى للحصفاء من الكهان وكان الحصفاء من الكهان يهمسون (*) بنغمات إخوانهم الكهان. قال الرّبّى طرفون مرة واحدة، صعدت المنصة بعد والد الأم، أصغيت الى الكاهن وسمعت ما كان يهمس [من الاسم المذكور] بنغمات إخوانه الكهان [1743].

وكان عندهم ايضا اسم ذو إثنين واربعين حرفا [1744] ومعلوم عند كل[1745] ذى تصوّر أنه لا يمكن بوجه أن تكون اثنان وأربعون حرفا كلمة واحدة، وانما كانت هذه كلمات عدّة مجموع أحرفها إثنان واربعون، ولاريب أن تلك الكلمات دالّة على معان كثيرة [1744] ضرورةتلك المعانى تقرب من تحقيق تصوّرذاته تعالى بالوجه الذى قلنا. وانما سُمّيت هذه الكلمات الكثيرة الأحرف اسما[1747] لكونها تدل على معنى واحد فقط، كسائر الاسماء المرتجلة.

(1736): ا، الشم : ت ج (1737) : ا، لصنوعيم شبكهونه : ت ج (1738) : ا، المقدش: ت ج (1739) قدكان : ج، كان : ت (1740) : ا، هشم همفورش من المقدش : ت ج. (1741) : ا، مشمت شمعون هصديق بطلواحيو هكهنيم ملبرك بشم : ت ج [انظر يوما ٣٩ ب] (1742): ا، شم بن شتيم عسره اوتيوت: ت ج (*) [المنى الحرفى : يبلعون] (1743) : ا، براشونه شم بن شتيم عسره اوتيوت هيو موسرين اوتو لكل احد، مشربو هفريصيم هيو موسرين اوتو لصنوعيم شبكهونه هيو مبلعيم اوتو بنعيموت احيهم هكهنيم امرر. طرفون فعم احت عليتى احرا بى اما لدوكن وهطيتى اذنى اصل كهن وشمعت شهبليعو بنعيموت احيو هكهنيم: ت ج، [قدوشين ٧١ ا] (1744): ا، شم بن شتيم واربعيم اوتيوت : ت ج. (1745) كل : ت، — : ج (1746) كثيرة : ج، — : ت (1747) : ا، شم : ت ج

وانما كثرت تلك الكلمات لتفهيم المعنى ، لان المعنى الواحد قد يفهم بألفاظ كثيرة، فافهم هذا ، واعلم أنه كان هذا الشئ الذى يعلّم تعليم المعانى المدلول عليها بتلك الأسماء، لامجرد النطق بالأحرف العرى عن كل تصوّر ولم يطلق قط على هذا: اسم ذو اثنى عشر حرفا [1748] ولا على: اسم ذى اثنين واربعين حرفا [1749]: اسم الاسم الأعظم [1750] بل الاسم الأعظم هو الاسم الخاص به [1751] كما بينّا اما هذان الاخران فكانا يفيدان علما ما آلهيا ضرورة ، ودليل كونه يفيد علما | ، قولهم فى ذلك : (٨٠ – ب) م

اسم ذو اثنين واربعين حرفا، قدسى، ومقدس ويعطى فقط للحصيف الذى وصل الى نصف عمره وليس عرضة للغضب ولا للسكر ولا يُثير طعنا فى اخلاقه ، ويتكلم مع الناس بهدوء وكل من يعلمه فهو حريص عليه ويحفظه فى طهارة، ومحبوب لمن فوقه ومحمود لمن دونه ومهيب عند الناس وتعلمه قائم فى يده ، وارث العالمَين : هذا العالم وعالم الآخرة [1752].

هذا نص التلمود فما ابعد ما يفهم من هذا القول عن قصد قائله ! وذلك أن الأكثر يظن أنها أحرف ينطق بها لا غير، ولا يعتبر لها معنى فينال بها هذه الأمور العظيمة؛ ويحتاج لها لهذا الاستعداد الخلقى والتهيؤ الكثير الذى ذكر وبيّن ، هوأن هذا كله إنما هو تعريف معانٍ الٓهية من جملة المعانى التى هى غوامض التوراة [1753] كما اوضحنا.

(1748): ا ، شم بن شتيم عسره اوتيوت : ت جـ (1749): ا ، شم بن اربعيم وشتيم اوتيوت: ت جـ (1750) : ا ، شم همفورش : ت جـ (1752) : ا ، شم همفورش هو هشم هميو حدلو :ت جـ (1752) : ا ، شم بن اربعيم وشتيم اوتيوت قدوش ومقدوش واين موسرين اوتو الا لمى شهوا صنوع وعومد بحصى يميو واينو كوعس [كوعم : جـ] واينو مشتكر واينو معميد عل مدو تيو ودبور و بنحت عم دبريوت وكل هيودعو و زهير بو ومشمرو بطهره اهوب ملمعله ونحمد لمطه وايمتو موطلت عل هبريوت وتلمودو متقيم بيدو و نوحل شنى عولميم همو هزه وهعولم هبا : ت جـ ، [قدوشيم ٧١ ا] . (1753) : ا ، ستري توره: ت جـ

وقد تبيّن[1754] فى الكتب المدوّنة [1755] فى العلم الإلٓهى أن هذا العلم لا يمكن نسيانه أعنى إدراك العقل الفعال وهو معنى قوله وتعلمه قائم فى يده [1956] فلما وجد الاقدام الشرار [1757] الجهال هذه النصوص، اتسع لهم الكذب والقول بان يجمعوا اى أحرف شاءوا ، ويقولون هذا اسم [1758] يفعل ويصنع ، إذا كُتب ، أو اذا قيل على صفة كذا ثم كُتبت تلك الأكاذيب[1759] التى ابتدعها [1760] الشرير الجاهل الاول، وانتقلت تلك الكتب لأيدى الأخيار الورعين البله الذين ليس عندهم ميزان يعرفون به الحق من الباطل ، فكتموها [1761] ووُجدت فى تركتهم [1762] فظنّ بها
(٨١ - ا) م الصحة وبالجملة : | الغِرّ يصدق كلّ كلام [1763] .

وقد خرجنا عن غرضنا الشريف ونظرنا الدقيق الى النظر فى إبطال هذيان يبدو بطلانه [1764] لكل مبتدٍ بالنظر ، لكن دعت لذلك ضرورة ذكرنا الاسماء[1765] ومعناها وما شهر عند الجمهور من امرها وارجع الى غرضى قد نبّهنا على أن كل اسمية له تعالى مشتقّة، الا الإسم الاعظم[1766] . وينبغى أن نتكلم فى هذا الاسم وهو : انا هوالكائن [1767] فى فصل مفرد لما فى ذلك من المعنى الدقيق الذى نحن بسبيله اعنى نفى الصفات.

فصل سج [٦٣]

نقدم توطئة ونقول أن هذا الذى قاله عليه السلام : فان قالوا لى ما اسمه ماذا أقول لهم؟ [1768] كيف صار ذلك الأمر [1769] لازما له هذا

(1754) تبين: ت ج ، بينا: ن (1755) المدونة : ت ، الموضوعة : ج ن (1756) : ا، وتلمودو متقيم بيدو : ت ج (1757)، الشرار : ت ج ، الاشرار: ن (1758) : ا ، شم : ت ج (1759) الاكاذيب : ج، الاكاذب : ت (1760) ابتدعها: ت ج، اخترعها : ن (1761) فكتموها: ت ج ، فكتبوها : ن (1762) تركتهم : ت ج ، تركهم : ن (1763) : ع [الامثال ١٤/١٥] فتى يامين لكل دبر : ت ج (1764) بطلانه : ت ج ، لبطلانهم : ن (1765) : ا ، الشموت : ت ج (1766) : ا ، شم همفوش : ت ج (1767) : ع [الخروج ١٤/٢] اهيه اشر اهيه : ت ج (1768) : ع [الخروج ١٣/٣] وامرولى مه شمو (– مه امر اليهم ج) : ت ج (1769) امر : ت ، امرا : ج

السؤال حتى يطلب بما ذا يجاوبه عليه ، اما قوله : إنهم لا يصدقوننى ولا يسمعون لقولى بل يقولون الم يتجل لك الرب[1770] فهو بيّن جدا. إن هكذا يجب ان يقال لكل من ادّعى النبوة حتى يأتى بدليل، وايضا إن كان الأمر كما يبدو أنه مجرد اسم ينطق به، فلا يخلو الأمر أن يكونوا | اسرائيل قد علموا (٢١٣-ب) ج ذلك الاسم، اولم يسمعوه يوما قط . فإن كان معلوما عندهم، فلا حجة له فى الاخبار به لأن علمه به كعلمهم ، وان كان غير مسموع عندهم ، فما الدليل أن هذا اسم | الله، إن كان معرفة اسمه دليلا ثم إنه بعد إعلامه له (٨١-ب) م تعالى هذا الاسم قال له :

امض واجمع شيوخ اسرائيل فيسمعون لقولك[1771]، وبعد هذا جاوب هو عليه السلام وقال : إنهم لا يصدقوننى ولا يسمعون لقولى[1772] وقد تقدم قوله تعالى له: ويسمعون لقولك[1773] : فقال له تعالى بعد ذلك: ما تلك التى بيدك؟ قال : عصا[1774]، والذى تعلمه فيبين لك كل هذا المشكل هو ما أقول لك : قد علمت شهرة مذاهب الصابئة فى تلك الأزمان ، وكون الناس كلهم الا آحاد ، عابدى الوثن[1775] اعنى اعتقاد الروحانيات الاستنزالات وعمل الطلسمات وكان دعوى كل مُدّعٍ فى الأزمان كلها، إما ان يدّعى أنه حصل له نظر واستدلال دلّه بأن ثم آلها[1776] للعالم بجملته، مثل ابراهيم أو يدعى انه نزلت عليه روحانية كوكب أو مَلَك ونحو ذلك. فاما شخص يدّعى النبوة بان الله كلّمه وأرسله فلم يسمع هذا قط قبل سيدنا موسى[1777] ولا يغلطك ماجاء فى « الابوت » من ذكر كلام الله لهم وتجلّيه عليهم، لا نك لا تجد ذلك النحو من النبوة ليدعوا الناس أو ليرشدوا

(1770) : ع [الخروج ٤/١]، وهن لا يامينولى ولا يشمعو بقولى كى يامرو لا نراه اليك الله : ت ج (1771) : ع [الخروج ٢/١٨ ، 11] لك واسفت ات زقنى يسرال وشمعو لقولك: ت ج (1772): ع [الخروج ٦/١] وهن لا يامينولى ولا يشمعو بقولى: ت ج (1773): ا ، وشمعو لقولك: ت ج [والمعنى الحرفى : يسمعون لصوتك] (1774) : ع [الخروج ٢/٤] مه زه بيدك ويامر مطه : ت ج (1775) : ا ، عوبدى عبوده زره ت ج (1776) الها : ج ، اله : ت (1777) سيدنا موسى : ا، مشه ربينو : ت ج

غيرهم ، حتى قال إبراهيم أو إسحق أو يعقوب أو من تقدّمهم للناس قال لى الله : افعلوا، او لا تفعلوا، أو ارسلنى لكم، هذا لم يكن قط ، بل كان الخطاب لهم فيما يخصهم لا غير، اعنى فى كمالهم و إرشادهم لما يفعلون و تبشيرهم بما يئول اليه أمر نسلهم لا غير، وهم كانوا يدعون الناس بالنظر و التعليم كما بان عندنا (۸۲-۱)م | فى قوله : و النفوس التى امتلكاها فى حران[1778] .

فلما تجلّى عز وجل على سيدنا موسى[1777] و أمره بأن يدعو الناس و يوصل هذه الرسالة لهم[1779] فقال فاول ما يسألوننى[1780] ان احقق لهم ان ثم آلها للعالم موجودا[1781] ، و بعد ذلك ادّعى أنه أرسلنى ، اذ كان الناس كلهم حينئذ الا احادا[1782] لا يشعرون بوجود الإله، و غاية نظرهم لا يتعدّى الفلك و قواه و أفعاله ، لانهم لم يفارقوا المحسوس ولا كملوا كمالا عقليا. فاعلمه الله حينئذ بعلم يوصله إليهم[1783]، يحقق عندهم وجود الأله وهو: اناهو الكائن[1784] و هذا اسم مشتق من هيَه [كان] وهو الوجود لان هيَه يدل على معنى «كان» ولا فرق بين قولك: كان أو وُجد، فى اللسان العبرانى .

و السرّ كله فى تكريره اللفظ بعينه الدالّ على الوجود فى معرض الصفة، لأن التى[1785] تقتضى ذكر الصفة المتصلة بها لانها، اسم ناقص يحتاج الى صلة بمعنى الذى و التى فى العربى، فجُعل الاسم الاول وهو الموصوف اكون[1786] و الاسم الثانى الذى وصفه به اكون[1786] وهو هو بعينه، فكأنه صرّح بان الموصوف هو الصفة بعينها فكان ذلك تبيينا فى[1787] معنى أنه موجود لا بوجود. فجاء تلخيص ذلك المعنى وشرحه هكذا : الموجود الذى هو الموجود

(1778) : ع [التكوين ١٢/٥] ، وات هنفش اشر عسو بحرن : ت جـ (1779) لهم : ت ، له : جـ (1780) يسالوننى : ت ، يسالونى : جـ (1781) الها للعالم موجودا : جـ، اله العالم موجود : ت (1782) احاد : ت ، احادا : جـ (1783) اليهم : جـ، عليهم : ت (1784) : ع [الخروج٣ /١٤]، اهيه اشرا هيه : ت جـ [المعنى الحرفى : اكون الذى اكون] (1785): ا ، اشر: ت جـ (1786) : ا ، اهيه : ت جـ (1787) تبييناف : جـ ، تبيين : ت

او الواجب الوجود وهذا هوالذى يؤدّى عليه البرهان ضرورة أن هنا شيئا [ا] واجب الوجود لم يعدم ولا يعدم [1788] كما سأبيّن برهان ذلك.

فلما أعلمه تعالى بالدلائل التى يثبت بها وجوده عند علمائهم ، لان بعد هذا جاء: امض واجمع شيوخ | اسرائيل [1789] ووعده بأنهم سيفهمون (٨٢ - ب) م ما ألقيته [1790] اليك ويقبلونه وهو قوله: ويسمعون لصوتك [1791] فراجع عليه السلام وقال فهم يقبلون ان ثم آلها موجودا [1792] بهذه البراهين العقلية ما يكون دليلا [1793] أن هذا الآله الموجود أرسلني ، فأعطيتُ له المعجزة فقد تبيّن أن معنى قوله : ما اسمه [1794] انما معناه من هو هذا الذى تزعم أنه أرسلك وإنما قال : ما اسمه [1794] ، تعظيما وإجلالا فى الخطاب كأنه يقول: إن ذاتك وحقيقتك لايجهلها احد. فان سُئلت عن اسمك اى شئ هو المعنى الذى يُدلّ عليه بالاسم ، وانما استشنع ان يخاطب ويقول بان ثم من يجهل هذا الموجود، وجعل جهلهم لأسمه لا للمسمّى.

وكذلك اسم «يه» هو من معنى أزلية الوجود وشَدّى [: قدير]فيه اشتقاق من داى، الذى هوكفاية: كفاية لجميع ما يقتضيه العمل [1795] والشين بمعنى الذى [1796] مثل : الذى قبل [1797] فيكون معناه : الذى يكفى [1798] الغرض فى ذلك انه لايحتاج فى وجود [1799] ما او جد [1800] ولا فى استمداده [1801] لسواه بل وجوده تعالى كاف فى ذلك. وكذلك اسم حَسين: مشتقّ من القوة: وصلابتهم كالبلوط [1802] وكذلك الصخر [1803] هو اسم مشترك كما بينا [1804].

(1788) ولايعدم : ت ، ولاعدم : ج (1789) : ع [الخروج ١٢/٣] ، لك و اسفت ات زقنى يسرال: ت ج (1790) القيته : ت ، القيت : ج (1791) : ع [الخروج ١٨/٢]، وشمو لقولك : ت ج (1792) الهاموجودا : ج ، اله موجود : ت (1793) دليلا : ج ، دليل : ت (1794) : ا ، مه شمو : ت ج (1795) : ع [الخروج ٢٦ / ٧] ، وهملا كه هيت ديم : ت ج (1796) : ا : اشر: ت ج. (1797): ا، شكبر : ت ج [انظر الجامعة ٢/٤ وهناك قدترجم من قبل] (1798): ا ، اشر دى : ت ج (1799) وجود: ت ج ، وجد: ن (1800) اوجد : ت ، وجد : ج (1801) استمداده : ت ، استمراره : ج ن (1802) : ع [عاموس ٩/٢] ، و حسون هوا كالونيم : ت ج (1803) : ا ، صور : ت ج (1804) الفصل السابق ، ١٥

فقد بان لك أن الاسماء كلها مشتقّة او تقال باشتراك مثل الصخر[1803] و أمثاله[1805] و ليس ثم اسم[1806] له تعالى غير مشتقّ غير : اسم ذى اربعة (٢١٤-١) م | حروف وهو الاسم الاعظم [1807] لكونه لا يدلّ على صفة بل على مجرد وجود لا غير ، و فى ضمن الوجود المطلق ان يكون دائما اعنى واجب الوجود فافهم ما انتهى اليه القول.

(٨٣-١) م

فصل سد [٦٤]

اعلم ان اسم الله [1808] قد يراد به مرات مجرد الاسمية مثل قوله : لا تحلف باسم الرب آلهك باطلا [1809] ، جدّف على اسم الرب[1810] و هذا اكثر من ان يُحصى. و قد يراد به ذاته تعالى و حقيقته مثل : وإن قالوا لى ما اسمه[1811] ؟ و قد يراد به أمره تعالى حتى يكون قولنا: اسم الله[1808] كأنّا قلنا: كلمة الله أو مقال الله[1812] كما قال : لأن اسمى فيه [1813] معناه: كلامى فيه او مقالى فيه [1814] ، المعنى انه آلة لإرادتى و مشيئتى . و سأبيّن الكلام فى اشتراك ملك [1815]

و كذلك مجد الله [1816] قد يراد به النور المخلوق الذى يحلّه الله فى مكان للتعظيم على جهة المعجز : و حلّ مجد الله على جبل سيناء و غطّاه الخ . [1817] و مجد الله قد ملأ المَسْكِن [1818]، و قد يراد به ذاته تعالى و حقيقته ،

(1805) امثاله : ت ، امت : جـ (1806) : ا ، شم : ت جـ (1807) شم بن اربع اوتيوت هشم همفورش : ت جـ (1808) اسم الله : ا ، شم الله : ت جـ [الله ، مكتوب فى المتن كذا «ى== ى» الذى يشير الى «يهوه» كما يتبين من النصوص المشار اليها فى التوراة] (1809): ع [الخروج ٢٠/٧] ، لا تشا ات شم الله الهيك لشوا : ت جـ (1810) : ع [الاحبار ٢٤/٧] ، و نوقب شم الله : ت جـ (1811) : ع [الخروج ٣/١٣] ، و امرولى مه شمو : ت جـ (1812): ا ، دبر الله اومامر الله : ت جـ (1813): ع [الخروج ٢٣/٢١] ، كى شمى بقربو : ت جـ (1814) ا ، درى بقربو اومامرى بقربو : ت جـ (1815) انظر الجزء الثانى الفصل، ٦، ٣٤ (1816) : ا ، كبود الله: ت جـ (1817): ع [الخروج ٢٤/١٦]، و يشكن كبود الله عل هرسينى : ت جـ (1818) : ع [الخروج ٤٠ / ٣٥] ، وكبود الله ملا ات همشكن : ت جـ

كما قال : أرنى مجدك[1819] وجاء الجواب: لأنه لايرانى اسان ويعيش[1820] دلّ ان المجد[1821] المقول هنا، ذاته وقوله: مجدك[1822] تعظيم مثل ما بيّنا فى قوله : وان قالوا الى ما اسمه[1811]، وقد يراد بالمجد[1824] تعظيم الناس كلهم لله بل كل ما سواه تعالى يعظّمه لأن تعظيمه الحقيقى هو إدراك عظمته ، فكل من أدرك عظمته وكما لَه فقد عظّمه على قدر إدراكه. والانسان خاصة يعظّم بالأقاويل ليدلّ على ما أدرك بعقله ويعلن به لغيره، وما لاإدراك له مثل الجمادات، فكأنها تعظّم | ايضا بكونها تدل بطبيعتها على قدرة مُوجدها وحكمته ، فيكون ذلك داعيا لتعظيم المعتبرلها نطق بلسانه أولم ينطق، إن كان من لا يجوز عليه الكلام . (٨٣-ب)م

وقد اتّسعت اللغة العبرانية فى ذلك حتى يطلقون على هذا المعنى لفظ القول[1825] ويقال عمّالا إدراك له إنه سبّح وقال ، جميع عظامى من مثلك أيها الرب[1826] عبرعن كونها توجب هذا الاعتقاد كأنها[1827] قالته، اذ ومن أجلها عُلم هذا ايضا. وبحسب تسمية هذا المعنى « مجدا[1829] قيل: الارض كلها مملوءة من مجده[1830] مساويا لقوله : وامتلأت الأرض من تسبحته[1831] اذ التسبيح يتسمّى مجدا[1832] قد قيل : أدّوا المجد للرب آلهكم[1833] وقيل : وفى هيكله كل ينطق بمجده[1834] وجاء منه كثير. فافهم هذا الاشتراك أيضا فى « المجد[1832] وتأوّله فى كل موضع بحسبه ، فتتخلص من شبه عظيمة.

(1819) : ع [الخروج ٣٣] ، هرانى نا ات كبودك : ت ج (1820) : ع [الخروج ٣٣ / ٢٠] ، كى لايرانى هادم وحى : ت ج (1821) : ا ، الكبود : ت ج (1822) : ا ، كبودك : ت ج (1823) انظر الفصل السابق (1824) بالمجد : ا، بكبود: ت ج (1825) : ا ، لشون اميره : ت ج (1826): ع [المزمور ٣٤ /١٥] ، كل عصوتى تامرنه الله مى كوك: ت ج (1827) كانها: ت ج ، بانها: ن (1829) :ا، كبود: ت ج(1830) :ع [اشعيا ٦ /٣] ، ملا كل هارص كبودو: ت ج (1831) : ع [حبقوق ٣٣] وتهلتو ملاه هارص : ت ج (1832) :ا، كبود : ت ج (1833) : ع [ارميا ١٢ /١٦] ، تنو الله الهيكم كبود : ت ج (1834) : ع [المزمور ٢٨ /٩] ، وبهيكلو كلو اومر كبود : ت ج

فصل سه [٦٥]

ما أراك بعد وصولك لهذه الدرجة وتحقيقك أنه تعالى موجود لا بوجود ، وواحد لا بوحدة، تحتاج ان يبيّن لك نفى صفة الكلام عنه، ولا سيما بإجماع أمّتنا أن التوراة مخلوقة . القصد بذلك أن كلامه المنسوب اليه مخلوق وان نُسب اليه لكون ذلك القول الذى سمعه موسى ، الله خلقه وابتدعه، كما خلق كل ما خلقه ، وابتدعه، وسياتى فى النبوة كلام كثير| . وانما م (٤ ٨-١) القصد هنا أن وَصْفه با لكلام مثل وصفه بالأفعال كلها الشبيهة بأفعالنا ، فاُرشدت الأذهان إلى أن ثم علماً آلهيا [1835] يدركه النبيون بأن الله كلّمهم وقال لهم، حتى نعلم أن هذه المعانى التى يوصلون الينا [1836] من قبل الله هى لامن مجرد فكرتهم ورويّتهم كما سيبين ؛ وقد تقدم لنا [1837] ذكر هذا المعنى. وانما مقصود هذا الفصل أن الكلام والقول [1838] لفظ مشترك وقع على النطق باللسان مثل قوله: موسى يتكلم [1839] وقال فرعون [1840] ويقع على المعنى المتصوّر فى العقل من غير أن ينطق به قال: فقلت فى قلبى [1841]، فتكلمت فى قلبى [1842] ، وينطق قلبك [1843] ، لك نطق قلبى [1844] ، وقال عيسو فى قلبه [1845]، وهذا كثير.

ويقع على الإرادة: وهمّ ان يقتل داود [1846] فكأنه قال: وأراد قتله، اى همّ به: أتريد أن تقتلنى [1847] ، شرحه ومعناه، أتريد أن تقتلنى : فقالت الجماعة كلها ليرجما بالحجارة [1848] وهذا ايضا كثير.

(1835) علما الميا : جـ ، علم الهى : ت (1836) الينا : جـ ، لنا: ت (1837) الفصل السابق ٤٦ (1838) الكلام و القول : ا، الدبور و الاميره : ت جـ (1839) : ع [الخروج ١٩ / ١٩]، مشه يدبر : بت جـ (1840) : ع [الخروج ٥/٥] ويامرفرعه : ت جـ (1841) : ع [الجامعة ٢ / ١٥] ، و امرق انى بلبى : ت جـ (1842) : ع [الجامعة ٢/١٥] ، ودبرق بلبى : جـ (1843) : ع [الامثال ٢٣/ ٣٣] ، لبك يدبر : ت جـ (1844) : ع [المزمور ٢٦/ ٨] ،لك امر لبى : ت جـ (1845): ع [التكوين ٢٧ /٤١] ، ويا مرعشو بلبو : ت جـ (1846) : ع [الملوك الثانى ٢١/ ١٦] ، و يامر لهكوت ات دود. ت جـ (1847) : ع [الخروج ٢ /١٤] ، هلهرجنى اته اومر ت جـ (1848) ع [العدد ١٤ /١٠] ، ويامرو كل هدعه لرجوم اوتم بابنيم : ت جـ

فكل قولة وكلام[1849] جاءت منسوبة لله فهى من المعنيين الاخيرين اعنى أنها إما[1850] كناية عن المشيئة والإرادة، وإما كناية عن المعنى المفهوم من قبل الله، سواء عُلم بصوت مخلوق أو عُلم بطريق من طرق النبوة التى سنبيّنها، لا أنه تعالى تكلّم بحرف وصوت، ولا أنه تعالى ذو نفس، فترتسم المعانى فى نفسه، وتكون فى ذاته معنى زائدا على ذاته، بل تعلّق تلك المعانى به ونسبتها إليه نسبة الأفعال كلها.

فاما الكناية عن الإرادة والمشيئة: بقول وكلام[1851] | فكما بينّا من (م ٨٤ – ب) معانى اشتراك هذا اللفظ. وأيضا على جهة التشبيه بنا كما نبّهنا[1852] فى ما تقدم[1853] انه لا يفهم الانسان بأول وهلة، كيف ينفعل الشيء الذى يراد فعله بمجرد الإرادة فقط، بل لا بد فى بادئ الرأى أن يفعل المريد الشيء الذى يريد وجوده أو يأمر غيره يفعله. فلذلك استعير لله الامر | (٢١٤ –ب) ج فى كون ما اراد كونه، وقيل انه أمر أن يكون كذا، فكان ذلك على جهة التشبيه بأفعالنا مضافا الى كون هذه اللفظة ايضا، تدل على معنى أراد، كما بينّا. فكل ماجاء فى: بدء الخليقة وقال وقال[1854]، معناه: شاء أو أراد. وقد ذكر هذا غيرنا وشهر جدا. وبرهان ذلك اعنى أن هذه الأقاويل[1856]، إنما هى إرادات لا أقاويل لان الاقاويل إنما تكون لموجود يقبل ذلك الأمر[1857] كذلك قوله: بكلمة الرب صُنعت السموات[1858] مثل وبروح فيه كل جنوده[1859] كما أن فاهُ وروحَ فيه[1860] استعارة، كذلك كلامه ومقاله[1861] استعارة. والغرض انها وُجدت بقصده

(1849): ا، اميره ودبور: ت ج (1850) انها اما: ت، انها: ج (1851): ا، باميره و دبور: ت ج (1853) النظر الفصل السابق ٤٦ (1852) ننبهنا: ت ج، بينا: ن (1854): ا، معسه براشيت و يامر و يامر: ت ج (1856): ا، المامروت: ت ج (1857) الامر: ت ج، اقاويل الامر: ن (1858): ع [المزمور ٨/٢٧]، بدبر الله شميم نعسو: (1859): ع [المزمور ٦/٣٢]، وبروج فيو كل صبام: ت ج (1860): ا، فيو و روح فيو: ت ج (1861): ا، دبرو ومامرو: ت ج

وميشئته. وهذا مما لم يجهله أحد من مشاهير علمائنا ، ولا احتاج أن أبيّن أن القول والكلام [1862] في اللغة العبرانية بمعنى واحد أيضا: لأنه قد سمع جميع أقوال الرب التى كلّمنا [1863].

فصل [1864] سو [٦٦] -

(٨٠-١) م و الألواح هى صنعة الله [1865] يريدأن وجودها طبيعى | لاصناعى [1866] ، لان كل الأمور الطبيعية تتسمّى أعمال الرب ، فعاينوا أعمال الرب [1867] ولما ذكر الأمور الطبيعية كلها، من نبات وحيوان و رياح و أمطار ونحوها قال: ما اعظم أعمالك يارب [1868] و ابلغ من هذه النسبة قوله : أرز لبنان التى غرسها [1869]، لما كان وجودها طبيعيا لا صناعيا ، قال: إن الله غرسها، وكذلك قوله : كتابة الله [1870]، قد بيّن كيف نسبته لله وقال: مكتوبيّن باصبع الله [1871] وقوله : باصبع الله [1872] كما قال عن السماء : عمل أصابعك [1873] التى بيّن أنها انعملت: بللقول * ، بكلمة الرب صُنعت السموات [1874].

فقد بان لك أن النصوص تستعير لوجود الشئ لفظ القول والكلام [1875] وإن ذلك الشئ بعينه الذى قيل عنه إنه صنع بكلمة [1876] قيل عنه عمل اصبع [1877] كذلك قوله : مكتوبان باصبع الله [1871] مُســاوٍ لقوله :

(1862): ا ، الامير و الدبور : ت ج (1863) : ع [يشوع ٢٤ /٢٧] ، كى هيا شمعه ات كل امرى الله اشر دبر : ت ج (1864) فصل : ت ، — : ج (1865) : ع [الخروج ١٦/٣٢] ، وهلوحت معسه الهيم همه : ت ج (1866) صناعى : ت ، صناعى فصل : ج (1867) : ا [انظر المزمور ١٦ / ٢٤] ، معشه الله همه را و معسه الله : ت ج (1868) : ع [المزمور ١٠٢ / ٢٤]، مه ربو معسيك الله : ت ج (1869) [المزمور ١٠٤ /١٦] ارزى لبنون اشرنطع : ت ج (1870) : ع [الخروج ١٦/٣٢] ، مكتب الهيم : ت ج (1871) : ع [الخروج ١٨/٣١]، كتوبيم باصبع الهيم: ت ج (1872): ا، باصبع الهيم: ت ج (1873): ع [المزمور ٨/ ٤] ، معسه اصبعوتيك : ت ج (*) بالقول : ا ، باميره . ت ج [غير موجود فى : ع] (1874) : ع [المزمور ٣٢ /٦] ، بدبر الله شميم نعسو : ت ج (1875) : ا ، لشون اميره و دبور: ت ج (1876) : ا، نعسه بدبور : ت ج (1877) : ا ، معسه اصبع: ت ج

بكلمة الله [1878] وقوله لوقال : بكلمة الله [1878] مُساوٍ لقوله : مكتوبان بإرادة الله [1879]، أعنى بمشيئته وإرادته. اما انقلوس، فذهب فى هذا المعنى الى تأويل غريب وقال: مكتوبان باصبع الله [1880] لأنه جعل الاصبع [1881] شيئا ما [1882] مضافا لله ، وتأوّل اصبع الله [1883] مثل : جبل الحرب وعصا الرب [1884] يريد بذلك أنها آلة مخلوقة حفرت الألواح بمشيئة الله، ولا أدرى ما دعاه لذلك، وكان أقرب من هذا مكتوبان بقول الله [1885] كما قال [1886] بكلمة الرب صُنعت السماوات [1875]. أترى وجود الخط فى الألواح أغرب من وجود الكواكب فى الأفلاك كما هذا بمشيئة اولى لا بآلة صنعتها ، كذلك يكون ذلك الخط المكتوب بمشيئة اولى لا بآلة [1887] ، وقد علمت | نص (٨٥-ب)م «المشنة » فى : عشرة اشـــياء خلقت فى الشفق [1888] ومن جملتها الكتابة والمكتوب [1889] ، دليل على كون الأمر المجمع عليه عند الجمهور [1890] أن كتابة الالواح [1891] كسائر بدء الخليقة [1892] كله كما بيّنا فى شرح «المشنة ».

فصل سز [٦٧]

لما استعيرت القولة [1893] للمشيئة فى كل ما ابتدع: فى ستة أيام التكوين [1894] وقيل: وقال وقال [1895] استعيرله الاستراحة [1896] فى يوم السبت ،كما لم يكن ثم إبداع [1897] وقيل: واستراح فى اليوم السابع [1898] لان الكفّ عن الكلام

(1878) : ا، بدبر الميم : ت ج (1879) : ا ، كتوبيم بخفص الميم : ت ج (1880) : ا ، كتيبين با صبعا دالله : ت ج (1881) الاصبع : ا ، اصبع: ت ج (1882) مضافا : ت ، — ج (1883) : ا، اصبع الله :ت ج (1884) : ا ، هر الله و مطه الله : ت ج (1885) : ا ، كتيبين بميمراد الله : ت ج (1886) قال : ت ، قيل : ج (1887) صنعتها...لا بالة: ت ، — : ج (1888) : ا [المعنى الحرفى بين الشموس يعنى به ليلا] ، عسره دبريم نبراو بين هشمشوت: ت ج [ابوت ٥/٦] (1889) : ا ، هكتب و همكتب : ت ج (1890) الجمهور : ت ج ، جمهور الملة ; ن (1891) : ا، مكتب هلوحوت :ت ج (1392) : ا، معسه برا شيت : ت ج (1893) : ا، اميره : ت ج (1894) : ا ، ششت يمى برا شيت : ت ج (1895) : ا، ويامر ويامر : ت ج (1896) : ا، الشبيته : ت ج (1897) ابداع : ت ، ابداعا : ج (1898) : [التكوين ٢/٢]، ويشبت بيوم هشبيعى : ت ج

ايضا يتسمّى استراحة [1896] كما قيل : فأمسك هؤلاء الرجال الثلثة عن محاورة ايوب[1899]. وكذلك الكف عن الكلام جاء فيه: لفظ السكوت[1900] وهو قوله : وكلّموا نابال بكل هذا الكلام باسم داود ثم سكتوا [1901] معناه عندى وكفّوا عن الكلام حتى يسمعوا الجواب، لأن لم يتقدم لهم ذكر تعب بوجه، حتى لوكانوا تعبوا، لكان قوله: ثم سكتوا [1902] اجنبيا فى الحكاية جدا وإنما وصف أنهم سردوا [1903] جملة هذا القول الذى فيه من التلطّف ما فيه وسكتوا اى لم يزيدوا على هذا القول معنى آخر، ولا فعلا يوجب أن يكون جوابه ما قال لهم، لأن قصد تلك الحكاية وصف لومه أنه كان غاية فى اللوم. وبحسب هذا المعنى ايضا قيل : واستراح فى اليوم السابع [1904]

(٨٦-١) م اما الحكماء وغيرهم من المفسرين فجعلوه| من معنى الراحة وجعلوه فعلا متعديا، قالوا الحكماء [1905] عليهم السلام : وليسترح عالمُه فى اليوم السابع [1906] يعنى انقطع [1907] الابداع، فيه ويمكن ان يكون من المعتلّة الفاء او المعتلة اللام ويكون معناه أقرّ أو أمرّ [1908] الوجود على ما هو عليه فى اليوم السابع يقول إن فى كل يوم من الستة كانت تحدث حوادث خارجا [1909] عن هذه الطبيعة المستقرّة الموجودة الآن فى الوجود بجملته وفى اليوم السابع استمرّ الامر واستقرّ على ماهو عليه الآن ولا ينقض قولنا كون تصريفه ليس كتصريف المعتلّة الفاء او اللام؛ اذ وقد تشذّ تصاريف وتجئ على غير قياس ولا سيما فى هذه الأفعال المعتلّة ومارَفَعُ [1911]

(1899) : ع [ايوب ١/٣٢] ، ويشبتو شلشت هانشيم هاله معنوت ات ايوب : ت ج (1900) : ا ، لشون نيحه : ت ج (1901) : ع [الملوك الاول ٩/٢٥] ، و يدبرو ال نبل كل هدبريم هاله بشم دويد و ينوحو : ت ج (1902) : ا ، ينوحو : ت ج (1903) سردوا : ت ج ، طردوا : ن ، سموا : ى (1904) : ع [الخروج ١١/٢٠] ، وينح بيوم هشبيعى : ت ج (1905) : ا ، الحكيم : ت ج (1906) :ا، وينح لعولمو بيوم هشبيعى : بت ج [براشيت ربه، ١٠] (1907) انقطع : ت ج ، انقطاع : ن (1908) اقراوامر : ت ، واقروا امر : ج ، وا قراوامر : ن (1909) خارجا : ت ج ، خارج : ن (1910) ينقض :ت ج ، ينقص : ن (1911) رفع : ت ج ، دفع : ن

مثل هذا المعنى الموهم يبطل بقانون تصريف لغة مع علمنا أنّا اليوم غير محيطين بعلم لغتنا وان قوانين كل لغة | اكثرية ، وقد وجدنا فى هذا (٢١٥-١) ج الاصل أيضا المعتلّ العين معنى الإجعال والإقرار وهو قوله : وتَقِرّ هناك[1912] وكذلك ولم تدعْ طيرَ السماء تَقِرّ عليهم[1913]، ومن هذا المعنى أيضا عندى : سأستريح فى يوم الضيق[1914] ، وأما قوله: واستراح[1915]، فانه انفعال من النفس[1916] وقد بينّا[1917] اشتراك النفس[1916] وأنه بمعني الغرض والإرادة فيكون معناه استكمال[1918] ارادته ونفاذ جملة مشيئته .

فصل سح [٦٨]

(٨٦-ب) م قد علمت شهرة هذه القولة التى قالتها || الفلاسفة فى الله تعالى وهو قولهم إنه العقل والعاقل والمعقول وإن هذه الثلاثة معانٍ فيه تعالى هى معنى[1919] واحد لاتكثير فيه . وقد ذكرنا نحن ذلك أيضا فى تأليفنا الكبير[1920]، إذ هذه قاعدة شريعتنا كما بينّا هناك، اعنى كونه واحداً فقط، ولايضاف إليه شئ آخر، اعنى أن يكون ثم شئ قديم غيره ، ولذلك يقال: الله الحى[1921]ولا يقال حياة الله[1922] لأن ليس حياته شيئا غير ذاته كما قد وضحنا فى نفى الصفات، ولا شك أن كل من لم ينظر فى الكتب الموضوعة فى العقل ولا ادرك ذات العقل ولا علم ماهيته ولا يفهم منه الامثل ما يفهم من معنى البياض والسواد فانه يصعب عليه فهم هذا المعنى جدا ، ويكون قولنا إنه العقل والعاقل والمعقول عنده، مثل لو قلنا البياض والمتبيّض والمبيّض شئ واحد، فكم من جاهل يبادر بمنا قضتنا بهذا المثل ونحوه، وكم من يزعم العلم يصعب

(1912) : ع [زكريا ٥ / ١١] ، وهنيحه شم : ت ج (1913) : ع [الملوك الثانى ٢١ / ١٠]، ولانتنه عوف هشميم لنوح غليهم : ت ج (1914): ع [حبقوق ١٦/٣] ، انوح ليوم صره : ت ج (1915): ع [الخروج ١٧/٣١] ، وينفش : ت ج [المعنى الحرفى يتنفس يعنى به يستريح كما فى اللغة العربية] (1916) النفس ١ - ٢ : ا، تفش : ت ج (1917) الفصل السابق ، ٤١ (1918) استكمال: ت ج ، استكملت : ن (1919) — معنى : ت ج ، بمعنى : ن (1920) اسس التوراة، ف ، ا (1921) ا،حى الله : ت ج (1922) : ا ، حى الله : ت ج [الفرق بين حى وحى فى التلفظ والاول يلفظ بحاى وهو صفة بمعنى الحى والثانى يلفظ يحى ويضاف الى ما بعده ويكون اسما بمعنى الحياة]

عليه ذلك ويرى أن علم صحة لزوم ذلك امر يفوت الأذهان. وهذا المعنى هو معنى برهانى واضح . بحسب ما بيّنوه الفلاسفة المتألّهون. وها أنا أفهمك ما برهنوه.

اعلم أن الإنسان قبل أن يعقل شيئا فهو عاقل بالقوة فاذا عقل شيئا ما . كأنك قلت اذا عقل صورة هذه الخشبة المشار اليها وانتزع صورتها من مادتها، وتصوّر الصورة مجردة ؛ اذ هذا هو فعل العقل ، فحينئذ صار عاقلا بالفعل والعقل الذى حصل بالفعل هو صورة الخشبة المجردة | التى في ذهنه ، لان ليس العقل شيئا غير المعنى المعقول . (٨٧-١) م

فقد تبيّن لك أن الشئ المعقول هو صورة الخشبة المجردة وهى العقل الحاصل بالفعل وليس هو شيئين عقلا . وصورة الخشبة المعقولة، لان ليس العقل بالفعل شيئا غير ما عُقل؛ والشئ الذى به عُقلت صورة الخشبة وجُرّدت الذى هو العاقل هو العقل الحاصل بالفعل بلا شك، لان كل عقل فعله: هو ذاته وليس العقل بالفعل شيئا، وفعله شيئا آخر، لان حقيقة العقل وماهيته هى الإدراك . فلا تظنّ أن العقل بالفعل شئ مّا موجود على حياله منفصل[1923] عن الإدراك والإدراك معنى آخر فيه ، بل نفس العقل وحقيقته إدراك. فمتى فرضت عقلا موجودا بالفعل هو الإدراك لما عقل وهذا بيّن جدا لمن حاول امثال هذا النظر.

فقد بان أن العقل فعله الذى هو إدراكه هى حقيقته وذاته ، فاذن الشئ الذى به جُرّدت صورة هذه الخشبة وأُدركت الذى هو العقل هو العاقل، لأن ذلك العقل بعينه هو الذى جرّد الصورة وأدركها، وهذا هو فعله الذى من أجله قيل فيه إنه عاقل وفعله هو ذاته. وليس لهذا الذى فُرض عقلا بالفعل ، إلا صورة هذه الخشبة. فقد بان أنه متى ما كان العقل موجودا بالفعل، فان العقل هو الشئ المعقول ، وتبيّن أن كل عقل فعله الذى هو كونه عاقلا ، هو ذاته، فاذن العقل والعاقل والمعقول[1924] شئ واحد بعينه ابدا فى كل ما يُعقل بالفعل.

(1923) منفصل : ت ، منفعل : ج (1924) والمعقول : ت ج ، والشئ المعقول : ن

أما اذا فُرض بالقوة فهو شيئان ضرورة ، العقل بالقوة و المعقول (٧٨-ب) م بالقوة ، كأنك قلت هذا العقل الهيولانى الذى فى زيد هو عقل بالقوة. وكذلك هذه الخشبة معقولة بالقوة . وهذان شيئان بلا شك، فاذا خرج للفعل وحصلت صورة الخشبة معقولة بالفعل ، حينئذ تكون الصورة المعقولة هى العقل، وبذلك[1925] العقل بعينه الذى هو عقل بالفعل، جُرّدت وعُقلت، لان كل ماله فعل موجود فهو موجود بالفعل، فكل عقل بالقوة ومعقول بالقوة ، هما اثنان وكل ماهو بالقوة ، فلا بد من موضوع حامل تلك القوة ، كالإنسان مثلا ، فتصير هنا ثلثة أشياء : الانسان الحامل تلك القوة، وهو العاقل بالقوة ، وتلك القوة ، وهى العقل بالقوة ، والشى المعدّ ليُعقل ، وهو المعقول بالقوة ، كأنك قلت فى هذا المثل، الانسان والعقل الهيولانى وصورة الخشبة، وهذه ثلثة معانٍ متباينة ، فاذا حصل العقل بالفعل صار ثلثة معانٍ واحدة فلا تجد ابدا ؛ العقل شيئا والمعقول شيئا آخر، إلا اذا أخذا | بالقوة. (٢١٥-ب) ج

ولما تبرهن أن الله عز وجل ، هو عقل بالفعل ولا قوة فيه اصلا، كما بان، وكما يتبرهن فلا يكون تارة يدرك وتارة لا يدرك، بل هو عقل بالفعل دائما لزم أن يكون هو وذلك الشئ المدرك شيئا واحدا وهو ذاته ، وفعل الإدراك نفسه الذى به يقال عاقل[1926] هو نفس العقل الذى هو ذاته ، فهو عقل وعاقل ومعقول ابداً. فقد بان | أن كون (٨٨-ا) م العقل والعاقل والمعقول واحدا بالعدد ، ما هو فى حق البارى فقط ، بل فى حق كل عقل. وفينا أيضا العاقل والعقل والمعقول شئ واحد، متى كان لنا عقل بالفعل ، لكن نحن نخرج من القوة الى الفعل حيناً بعد حين.

والعقل المفارق أيضا ، اعنى العقل الفعال ، قد يحصل له عائق عن فعله وان لم يكن العائق من ذاته بل خارجا عنه ، فهى حركة ما، لذلك العقل بالعرض، وما تبيين هذا المعنى نقصد الآن، بل القصد أن الأمر الذى

(1925) وبذلك : ت ج ، وكذلك : ن (1926) عاقل: ج ن، عاقلا : ت ،

هوله تعالى وحده، وخاصّ به هو كونه عقلا بالفعل دائما، ولا عائق له عن الإدراك لامن ذاته ولا من غيره، فلذلك يلزم أن يكون عاقلا وعقلا ومعقولا دائما ابدا، وذاته: هى العاقلة وهى المعقولة وهى العقل، كما يلزم فى كل عقل بالفعل. وقد كررنا هذا المعنى فى هذا الفصل مرات لكون الأذهان غريبة من هذا التصوّر جدا، وما أراك يشكل عليك التصوّر العقلى بالتخيُّل وأخْذ مثل[1927] المحسوس فى القوة المتخيلة، إذ هذه المقالة ما ألتفت إلا لمن تفلسف وعرف ما قد بان من امر النفس وجميع قواها.

فصل سط [٦٩]

(٨٨ – ب) م الفلاسفة كما علمت يسمّون الله تعالى العلّة | الاولى والسبب الاول. وهؤلاء المشهورون بالمتكلمين يهربون من هذه الاسمية جدا ويسمّونه الفاعل، ويظنّون ان فرقا عظيما بين قولنا سبب وعلة، وبين قولنا فاعل، لأنهم[1928] قالوا إن قلنا إنه علة، لزم وجود المعلول وهذا يؤدّى لقدم العالم، وان العالم له[1929] على جهة اللزوم، وان قلنا فاعل، فلا يلزم من ذلك وجود المفعول معه لأن الفاعل قد يتقدم فعله، بل لا يتصوّرون[1930] معنى كون الفاعل فاعلا إلا بأن يتقدم فعله. وهذا قول من لا يفرق بين ما بالقوة وبين ما بالفعل، والذى تعلمه أنه لا فرق بين قولك علة او فاعل فى هذا المعنى، وذلك أنك إذا أخذت العلة أيضا بالقوة، فهى تتقدم معلولها بالزمان، أما إذا كانت علة بالفعل، فان معلولها موجود بوجودها علة بالفعل ضرورة، وكذلك متى أخذت الفاعل فاعلا بالفعل، فإنه يلزم وجود مفعوله ضرورة لأن البنّاء قبل ان يبنى البيت ليس هو بنّاءاً بالفعل، لكنه بنّاء بالقوة، كما أن مادة ذلك البيت قبل أن يُبنى، بيت بالقوة، فعند ما يَبْنِي حينئذ هو بنّاء بالفعل، ويلزم وجود شئ مبنىّ حينئذ ضرورة، فما ربحنا شيئا فى تفضيل اسمية فاعل على اسمية علة وسبب.

(1927) اخذ مثل : ت، اكد مثال : ج (1928) لانهم : ت، لانا : ج (1929) وان العالم له : ت ج، وانه العالم علة : ن، وان للعالم علة : ى (1930) لا يتصورون : ت، لايتصوروا : ج، لا يتصور : ن

والقصد هنا إنما هو التسوية بين هذين الاسمين وأنه كما نسمّيه فاعلا وإن كان مفعوله معدوما، إذ ولا مانع ولا عائق له عن أن يفعل، متى شاء، كذلك يجوز أن نسمّيه علة وسببا بهذا المعنى بعينه | . وإن كان المعلول (٨٩-ا)م معدوما، والذى دعا الفلاسفة لتسميته تعالى علة وسببا ولم يسمّوه فاعلا، ليس هو من أجل رأيهم المشهور فى قدم العالم بل من أجل معانٍ أخرى ها انا اقتضبها لك .

قد بُيّن فى العلم الطبيعى وجود الاسباب، لكل ما له سبب، وأنها أربعة: المادة، والصورة، والفاعل، والغاية. وان منها قريبة ومنها بعيدة، وكل واحد من هذه الأربعة يتسمى سببا وعلة . ومن آرائهم التى لا أخالفهم أنا، أن الله عز وجل هو الفاعل، وهو الصورة، وهو الغاية. فلذلك قالوا انه تعالى سبب وعلة ليعمّوا هذه الثلثة اسباب، وهو ان يكون فاعل العالم وصورته وغايته. وغرضى فى هذا الفصل أن أبيّن لك على أى جهة قيل فيه تعالى إنه الفاعل، وهو صورة العالم وهو غايته أيضا ولا تشغل ذهنك هنا بمعنى إحداثه للعالم أو لزومه عنه على رأيهم لانه سيقع(1931) فى ذلك كلام كثير لائق بهذا الغرض.

وانما الغرض هنا كونه تعالى فاعلا لجزئيات الأفعال الواقعة فى العالم كما هو فاعل العالم باسره. فاقول قد تبيّن فى العلم الطبيعى أن هذه الأربعة أنواع من الاسباب ينبغى ان يطلب لكل سبب منها سبب أيضا، فيوجد للشئ المتكوّن هذه الاربعة اسباب القريبة منه وتوجد لتلك أيضا اسباب، وللاسباب اسباب الى ان ينتهى للاسباب الاولى. مثل ان هذا الشئ المعقول وفاعله هو الكذا | . ولذلك الفاعل فاعل، ولا يزال ذلك الى أن يصل (٨٩-ب)م الى محرّك اول، هو الفاعل بالحقيقة لهذه المتوسّطات كلها. وذلك أن | إذا (٢١٦-ا)ج كان حرف ألف يحرّكه حرف باء وباء يحرّكه جيم وجيم يحركه دال، ودال يحركه هاء. وهذا ما لا يمرّ الى لا نهاية . فلنقف(1932) عند الهاء

(1931) سيقع : ت ج ، سيقطع : ن(1932) فلنقف: ت ، فلو وقف : ج

مثلا، فلا شك أن الماء هو المحرّك للألف والباء والجيم والدال. وبالحقيقة قيل فى تحرّك الألف أن الماء فعله. وبهذه الجهة ينسب كل فعل فى الوجود لله ولو فعله مَن فعله من الفاعلين القريبين. كما سنبيّن، فهو السبب الا بعد من جهة كونه فاعلا.

وكذلك الصور الطبيعية الكائنة الفاسدة، نجدها اذا تتبّعناها[1933] أنها لا بدّ أن تتقدّمها صورة أخرى تُهيئ هذه المادة لقبول هذه الصورة وتلك الصورة الثانية تتقدّمها أيضا أخرى حتى ننتهى للصورة الأخيرة التى هى ضرورية فى وجود هذه الصور المتوسّطة التى تلك المتوسّطة هى سبب هذه الصورة القريبة، وتلك الصورة الأخيرة فى جميع الوجود هو الله تعالى. ولا تظنّ أن قولنا فيه انه الصورة الأخيرة لجميع العالم هى اشارة للصورة[1934] الأخيرة التى يقول ارسطو عنها فى ما بعد الطبيعة أنها غير كائنة ولا فاسدة، لأن تلك الصورة المذكورة هناك طبيعية لا عقل مفارق[1935]، لأن ليس قولنا عنه تعالى انه صورة العالم الأخيرة على مثال كون الصورة ذات المادة صورة لتلك المادة حتى يكون | هو تعالى صورة لجسم ليس على (٩٠-ا) م هذه الجهة قيل، بل كما أن كل موجود ذى صورة إنما هو ما هو بصورته، واذا فسدت صورته فسد كونه،

وبطل كذلك مثل هذه النسبة بعينها نسبة الإله لجملة مبادئ الوجود البعيدة لأن بوجود البارى هو الكل موجود وهو ممدّ بقائه بالمعنى الذى يكنّى عنه بالفيض كما نبيّن فى بعض فصول هذه المقالة[1936] فلو قُدّر عدم البارى لعدُم الوجود كله، وبطلت ماهية الاسباب البعيدة منه، والمسبّبات الأخيرة وما بينها، فهو اذن له بمنزلة الصورة للشئ الذى له صورة الذى بها هو ما هو، وبالصورة تثبت حقيقته وماهيته.

كذلك نسبة الإله للعالم وبهذه الجهة قيل فيه إنه الصورة الأخيرة وإنه صورة الصور، أى أنه الذى وجود كل صورة فى العالم، وقوامها

(1933) تتبعناها : ت جـ ، تبعناه : ن (1934) هى اشارة للصورة: ت جـ ، هى الصورة : ن
(1935) عقل مفارق : ت، عقلا مفارقا : جـ (1936) انظر الجزء الثانى الفصل ١٢

مستند أخيرا اليه[1937] وبه قوامها كما ان[1938] الاشياء ذات الصور متقوّمة بصورها ومن أجل هذا المعنى سُمّى فى لغتنا حياة العالمين[1939] معناه أنه حياة العالم كما سيتبين[1940].

وهكذا أيضا الامر فى كل غاية، فإن الشئ الذى له غاية، فلك ان تطلب لتلك الغاية غاية كأنك قلت مثلا أن الكرسي مادته الخشب، وفاعله النجار وصورته التربيع على شكل الكذا[1941] وغايته الجلوس عليه. فلك أن تسأل وما غاية الجلوس على الكرسى؟ فيقال ليرتفع الجالس عليه ويعلو عن الأرض فتسأل أيضا وتقول وما غاية الارتفاع عن | الارض؟ فتُجاب ليعظم (٩٠ - ب) م الجالس فى عين من يراه؛ فتسأل، وما غاية عظمته عند من يراه؟ فتُجاب ليُخافَ ويُرهَبَ؛ فتسأل وتقول وما غاية كونه يُخاف؟ فتُجاب ليُمتثل امرُه، فتطلب ما غاية الامتثال[1942] لامره[1943]؟ فتجاب ليمنع اذية الناس بعضهم عن بعض، فتطلب أيضا غاية ذلك فتُجاب ليدوم وجودهم منتظما. وهكذا يلزم دائما فى كل غاية حادثة الى ان ينتهى الامر لمجرد إرادته تعالى بحسب رأى ما كما سيبيّن[1944]، حتى يكون الجواب أخيرا[1945]، كذا أراد تعالى، او لمقتضى حكمته على رأى آخرين كما سأبيّن، حتى يكون الجواب أخيراً كذا اقتضت حكمته.

ولهذا ينتهى نظم كل غاية إلى إرادته وحكمته بحسب هذين الرأيين التى تبيّن بحسب رأينا أنها ذاته وأنه ليس إرادته ومشيئته أو حكمته اشياء خارجة عن ذاته، اعنى أنها غير ذاته، ناذن هو تعالى غاية كل شئ الاخيرة، وغاية الكل أيضا، التشبُّه بكماله حسب المقدرة، وهو معنى إرادته التى هى ذاته كما يبيّن[1946]، فبهذا قيل فيه إنه غاية الغايات فقد بيّنت لك على اى جهة قيل فيه تعالى إنه فاعل وصورة وغاية، ولذلك سمّوه سببا ولم يسمّوه فاعلا فقط.

(1937) اخيرا اليه : ت، اليه اخيرا: جـ (1938) ان : ت، — : جـ (1939) حياة العالمين : ا، حى هموليم : ت جـ (1940) الفصل الاتى، ٧٢ (1941) الكذا: ت جـ، كذا : ن (1942) الامتثال : ت جـ، امتثال : ن (1943) لامره : ت، اوامره : جـ ن (1944) سيبين: ت، سنبين : جـ (1945) اخيرا: ت جـ، الاخير: ن (1946) انظر الجزء الثالث الفصل، ١٣

واعلم أن بعض أهل النظر من هؤلاء المتكلمين انتهى به الجهل والتجاسر إلى أن قال إنه لو قُدّر عدم البارى لما لزم عدم هذا الشئ الذى اوجده
(٩١-ا) م البارى يعنى العالم ، اذ لا يلزم ان يفسد | المفعول اذا عدم الفاعل بعد أن فعله والذى ذكروه صحيح لوكان فاعلا فقط ؛ ولا يكون ذلك الشئ المعقول محتاجا اليه فى استمداد [1947] بقائه ، كما أنه إذا مات النجار ليس تفسد الخزانة ، إذ وليس يُمدّها بقاءً ، اما بكونه تعالى صورة العالم أيضا كما بينّا وهو يُمِدّه البقاء والدوام فمحال أن يذهب المُمِدّ ويبقى المستمدّ الذى لا بقاء له إلا بما يستمدّه فهذا قدر ما لوجب القول بأنه فاعل فقط ، لا غاية ولا صورة من الوهم .

فصل ع [٧٠]

(٢١٦-ب) ج ركب هذا اللفظ مشترك | مثاله الاول ركوب الانسان على البهائم على المعتاد : وهو راكب على اتانه [1948] ثم استعير للاستيلاء على الشئ لان الراكب مستولٍ حاكم على مركوبه وذلك قوله : اركبه على هضاب الارض [1949] أُوطِئك مشارف الارض [1950] معناه انكم تستولون على اعالى الارض : أُركِب على افرائيم [1951] أُوَلّيه واسلّطه. وبحسب هذا المعنى قيل فى الله تعالى راكب السماء لنصرتك [1952] شرحه المستولى على السماء وكذلك للراكب فى البرارى [1953] معناه المستولى على البرارى [1954] وهو الفلك الاعلى المحيط بالكل. نص الحكماء عليهم السلام المتكرر فى كل
(٩١-ب) م موضع انها سبع سموات [1955] وان البرارى [1954] هو | الاعلى المحيط بالكل.

(1947) استمداد : ت ج ، استمرار : ن ، المستمر : ى ، يمره : ز (1948) : ع [العدد ٢٢/٢٢] وهوا روكب عل اتونو : ت ج (1949) : ع [التثنية ١٣/٣٢]، يركيبهو عل بمتى ارص : ت ج (1950) : ع [اشعيا ١٤/٥٨] ، وهركبتيك عل بمتى [كوفى : ج] ارص : ت ج (1951) : ع [هوشع ١١/١٠] ، اركيب افريم : ت ج (1952) : ا ، روكب شميم بعزك : ت ج [انظر التثنيه ٢٦/٣٣] (1953) : ع [المزمور ٥/٦٧] ، الروكب بعربوت : ت ج (1954) البرارى : ا ، عربوت : ت ج (1955) : ا ، شبعه رقيم : ت ج [حجيجه ١٢ ب]

ولا تستنكر كونهم يعدّون السموات سبعا[1956] وهي اكثر لانه قد تُعدّ الكرة واحدة وان كانت فيها عدّة افلاك كما هو بيّن عند الناظرين فى هذا الشان. وكما سابيّن[1957] انما المقصود هنا تصريحهم دائما بان البرارى[1954] هو اعلى الكل وعن البرارى[1954] قال: راكب السماء لنصرتك[1952] ونص « حجيجه » قالوا: يستوى عليه المتعالى والمرتفع كما قيل: مَجّـِد راكب البرارى ومن اين نعرف انها [البرارى] تسمى السموات [لانه] قد كتب فى مكان: راكب البرارى وفى اخر: راكب السموات[1958]

فقد بان أن الإشارة كلها لفلك واحد، وهو المحيط بالكل الذى ستسمع من خبره ما تسمع، وتامّل قولهم يستوى عليه[1959] ولم يقولوا يسكن فيه[1960]. لأنهم لو قالوا يسكن فيه[1960]، لكان ذلك لوجب له مكانا، او يكون قوة فيه كما تخيّلت طوائف الصابئة أن الله روح الفلك فبقولهم يستوى عليه[1959] صرّحوا بأنه تعالى مفارق للفلك وليس هو قوة فيه.

واعلم أنه[1961] استعير له تعالى راكب السماء[1952] للتشبيه الغريب العجيب. وذلك ان الراكب افضل من المركوب ولا يقال افضل الابتسامح[1962] فى القول[1963] لأن ليس الراكب من نوع المركوب، والراكب ايضا هو الذى يحرّك الدابّة ويمشيها كيف شاء، وهى آلة له يصرفها كيف أراد وهو برئ عنها غير متصل بها، بل خارج عنها كذلك الإله جلّ اسمه هو محرّك للفلك الأعلى الذى بحركته يتحرّك كل متحرّك فيه، وهو تعالى مفارق له ليس هو قوة فيه وفى « براشيتْ رَبَه »[1964] قالوا عند شرحهم | لقوله تعالى: ملجأك

(1956) . ا ، الرقيعيم شبعه . ت ج (1957) الجزء الثانى الفصل ، ٤ (1958) : ا ، عربوت رم نسا شوكن عليو شنامر سلو لروكب بعربوت و منالز دايقرى شيم كتيب هكا لروكب بمربوت وكتيب هتم روكب شميم : ت ج حجيجه ١٢ ب (1959) ا ، شوكن عليو : ت ج [المعنى الحرف يسكن عليه](1960) : ا ، شوكن بو . ت ج (1961) انه : ج ، ان : ت (1962) بتسامح : ت ، بتسمح : ج د (1963) فى القول : ت ، — : ج د (1964) . راشيت ربه ، الفصل ، ٦٨

الالّهى الأزلى[1965] قالوا هو : ملجأ لعالـمه وليس عالمه ملجأ له[1966] واتبعوا ذلك بأن قالوا : ان الخيل معين للراكب وليس الراكب معينا للخيل وفى هذا كتب[1967] فانك تركب خيلك[1968] هذا نصهم[1969] فتأمّله . وتبيّن كيف بيّنوا نسبته تعالى للفلك، وانه آلته التى بها يدبر[1970] الوجود، لأن كلما[1971] تجد للحكماء[1972] عليه‌السلام أن السماء الفلانية فيها كذا، والسماء الفلانية فيها كذا، ليس معناه أن فى السماء أجساماً[1973] أخرى غير السماء، بل معناه ان القُوَى[1974] المكوّنة للامر الفلانى والحارسة لنظامه تأتى من تلك السماء.

ودليل ما قلته لك قولهم: البرارى التى فيها العدل والصدقة والقضاء وخزينة الحياة وخزينة السلام وخزينة البركة ونفوس الصديقين والنفوس والأرواح التى ستخلق والطل الذى به سيحيى الله تبارك وتقدس الأموات[1975]. ويبّن هو أن كل ما عدّوه هنا ليس منها شئ هو جسم فيكون فى مكان لأن الطل[1976] ليس هو طلاً على ظاهره . وتأمّل كيف قالوا فى هذا التى فيها[1977] اعنى انها فى البرارى[1978] ولم يقولوا انها عليه فكأنهم اخبروا بان هذه الأشياء الموجودة فى العالم، إنما هى موجودة عن قُوى تأتى من برارى[1980] الله تعالى هوالذى جعله مبدأ لها وركزها فيه التى من جملتها خزينة الحياة[1981] وذلك هو الصحيح والحق المحض أن كل حياة موجودة فى حىّ انما هى من تلك الحياة، كما سأذكر فى ما بعد[1982] واعتبر كيف عدّوا: نفوس الصديقين

(1965) : ع [التثنيه ٢٧/٣٣] ، معونه الهى قدم: ت ج (1966) : ا، معون عولمو و اين عولمو معونو : ت ج (1967) : ا ، هسوس طفيله لروكب و اين هروكب طفيله لسوس هدا هودكتيب : ت ج (1968) : ع [حبقوق ٢/٦] ك تركب عل سوسيك: ت ج (1969) هذا نصهم : ت ج ، هذه هى شرح : ن (1970) يدبر : ج ن، دبر : ت (1971) كلما: ت ، كل ما: ج (1972) الحكماء : ا ، الحكيم: ت ج (1973) اجساما : ج ، اجسام : ت (1974) القوى : ت ج، القوة : ن (1975) : ا ، عربوت شبوصدق و صدقه و شفط و جنزى حيم و جنزى شلوم و جنزى بركة و نشمتن شل حب يقيم و شموت و روحوت شعتيدين لهبراوت و طل شعتيد هقدس بروك هوا لهحيوت بو هتيم : ت ج (1976) : ا ، طل: ت ج (1977) طلا : ت ج ، طل : ن (1978) : ا ، شبو: ت ج (1979) : ا ، عربوت : ت ج (1980) برارى : ا ، عربوت: ت ج (1981) : ا ، جنزى حيم: ت ج (1982) الفصل الاتى، ٧٢ ، انظر الجزء الثانى الفصل ١٠

و النفوس و الارواح التى ستخلق *. فما أجلّ | هذا المعنى لمن فهمه لأن (٩٢-ب) م النفوس[1983] الباقية بعدالموت ماهى النفس[1984] الكائنة فى الإنسان عندما يتكوّن لأن هذه الكائنة عند تكونه[2085] هى قوة الاستعداد فقط و الشئ المفارق بعد الموت هو الشئ الحاصل بالفعل ولا النفس[1986] أيضا الكائنة هى الروح الكائنة و لذلك عدّوا فى الكائنات النفوس و الأرواح[1987]. اما المفارقة فشئ واحد فقط، وقد بينّا اشـــتراك الروح[1988] و بينّا ايضا فى آخر[1989] كتاب العلم[1990] ما وقع فى هذه الأسماء من الاشـــتراك، فتأمّل كيف هذه المعانى الغريبة الصحيحة التى اليها وصل نظر أعلى من تفلسف مبددة فى التاويلات[1991] اذا نظرها الرجل العالم الغير منصف باول نظره، ضحك منها لما يراه فى ظواهرها من مفارقة حقائق الوجود، وعلة ذلك كله الألغاز لغرابة هذه المعانى عن أفهام الجمهور، كما أخبرنا مرات.

وأرجع الى تمام ما ناشبت تفهيمه، فأقول إنهم عليهم السـلام | (٢١٧-١) ج أخذوا أن يستدلّوا بنصوص الآيات[1992] على كون هذه الأشياء المعدودة فى البرارى[1993] بأن قالوا: العدل و القضاء كما كتب[1994]: قاعدة عرشك العدل و القضاء[1995] وكذلك استدلوا على تلك التى عدّوها أنها نسبته[1996] لله تعالى أنها عنده فافهم هذا. وفى فصول[1997] الربّىّ أليعزر قالوا: تعالى وقدس قد خلق ســبعة افلاك، ومن كلها لم يختبر عرش المجد لملكوته الا

* جملة مما فى رقم: 1975 (1983): ا، النشموت: ت ج (1984): ا، النشمه: ت ج (1985) تكونه: ن، تكوينه: ت ج (1986): ا، النشمه: ت ج (1987): ا، نشموت و روحوت: ت ج (1988): ا، روح: ت ج [الفصل السابق ٤٠] (1989) اخر: ت ج، اول ن (1990): ا، سفر مدع: ت ج [اسس التوراة ٤، مشنة التوراة] (1991): ا، المدرشوت: ت ج (1992): ا، فواسيق؟ ت ج (1993): ا، عربوت: ت ج (1994): ، صدق و شفط دكتيب: ت ج (1995): ع [المزمور ٨٨/١٥]، صدق و مشفط مكون كسائك. ت ج (1996) نسبة: ت ج، منسوبة: ن (1997): ا، فرق: ١٨ ت ج

البارى حيث قيل[1998] مهدوا للراكب فى البرارى[1999] ، هذا نصه[2000] فافهمه أيضا

(٩٣-١) م واعلم أن جماعة البهائم المركوبة تتسمى مركبة[2001] وهذا كثير | التكرار: فشدّ يوسف على مركبته[2002]، مركبته الثانية[2203]، مراكب فرعون[2004]، والدليل على كون هذه الاسمية تقع على عدّة بهائم قوله : وكانت المركبة تؤخذ من مصربست مائة من الفضة والفرس بمائة وخمسين[2005]. فهذا دليل على كون مركبته[2006] يقع على اربعة من الخيل. ولهذا أقول إنه لما قيل بحسب ما قيل إن كرسى المجد[2007] حملته أربع حيوانات[2008] سمّوه الحكماء[2009] عليهم السلام* مركبة تشبيها بالمركبة التى هى اربعة اشخاص.

وهذا قدر ما انجرّ إليه القول فى هذا الفصل، ولابدمن تنبيهات أخرى كثيرة أيضا فى هذا الغرض ، لكن المقصود بهذا الفصل الذى نحوه كان ترديد القول إن قوله راكب السموات[2010] معناه مدير الفلك المحيط ومحرّكه بقدرته و إرادته. وكذلك قوله فى تمام الاية[2011] . وفى عظمته على السماء[2012] الذى بعظمته[2013] أدار السماء[2114] اخرج ذلك الأول الذى هو بارى[2015] كما بينّا بلفظ الركوب[2016] وبقيتها[2017] بلفظ العظمة[2018] لأن بحركة الفلك الأعلى هذه الحركة اليومية تتحرك الأفلاك كلها محركة

(1998) ا، شبعه رقيعيم برا ه . ق.ب. ه. و مكلم لا بحرسا كود لملكوتو الاعربوت شنامر : ت ج (1999): ع [المزمو ٦٧/٥] ، سلولروكب بعربوت : ت ج (2000) نصه : ت ج ، نصهم:ن (2001) : ا ، مركبه: ت ج (2002) : ع [التكوين ٤٦/٢٩] و ياسر يوسف مركبتو : ت ج (2103): ع [التكوين ٤١/٤٣] ، بمركبت همشنه : ت ج (2004) : ع [الخروج ١٥/٤]، مركبوت فرعه : ت : ج (2005): ع [الملوك الثالث ١٠/٢٩]، وتعله و تصامه كبه ممصريم بشتماوت كسفوسوس بحمشيم وماه : ت ج (2006) : ا، مركبه : ت ج(2007) : ا ، كسا هكبود : ت ج (2008) اربع حيوانات : ا ، اربع حيوت : ت ج (2009) : ا ، الحكيم: ت ج* : ج ، ز"ل : ت (2010). ا [انظر التثنيه ٣٣/٢٦] ، روكب شميم (2011) الآية : ا ، الفسوق: ت ج (2012) ع [التثنية ٣٣/٢٦] ، و بجاوتو شحقيم : ت ج (2013) : ا ، بجاوتو ، ت ج (2014) : ا ، الشحقيم: ت ج (2015) : ا ، عربوت : ت ج (2016) : ا ، ركيبه ، ت ج (2018) : ا ، جاوه: ت ج (2017) و بقيتها : ت ج ، و بقيته : ن

الجزء فى الكل. وهذه هى القدرة العظيمة التى حركت الجميع ولذلك سمّاها العظمة [2018] فليكن هذا المعنى حاضرا دائما فى ذهنك لما استأنفه لأنه أعظم دليل عـلم وجود الآله به اعنى دوران الفلك كما سأبرهن فافهمه.

فصل عا [٧١]

(٩٣-ب) م

اعلم أن العلوم الكثيرة التى كانت فى ملتنا فى تحقيق هذه الأمور، تـلـفتْ بطول الأزمان وباستيلاء الملل الجاهلية علينا، وبكون تلك الأمور لم تكن مباحة للناس كلهم كما بينّا [2019]، ولا كان الشئ المباح للناس كلهم الانصوص الكتب فقط، وقد علمت أن ولو الفقه المروىّ ما كان مدوّنا فى القديم للأمر المستفاض فى الملة: الأمور التى اخبرتك بها شفاها لايجوزلك أن تكتبها [2020]. وكان ذلك هو غاية الحكمة فى الشريعة، لأنه هرب مما وقع فيه أخيرا اعنى كثرة الآراء وتشعُّب المذاهب وإشكالات تقع فى عبارة المدون وسـهواً يصحبه، وحدوث الانقسام بين الناس ويصيرون فـرَقا والتحيير [2021] فى الأعمـال بل وُكل [2022] الأمر فى ذلك كله للمحكمة الكبيرة [2023] كما بينّا فى تآليفنا الفقهية [2024] وكما يدّل عليه نص التوراة [2025].

فاذا كان الفقه وقعت المشاحّة على تخليده فى ديوان مبذول للناس كلهم لما يؤول فى ذلك من الفساد فناهيك أن يدوّن شئ [2026] من هذه غوامض التوراة [2027] ويُبذَل للناس بل كانت منقولة من آحاد خواص لآحاد خواص كما بيّنت لك من قولهم: لا تعطى غوامض التوراة الا لناصح وماهر فى الصناعات الخ. [2028] وهذا هو السبب الموجب للانقطاع |، هذه الأصول العظيمة من الملة، ولا تجد منها إلاتنبيهات يسيرة

(٩٤-١) م

(2019) الفصل السابق، ٣٤ (2020): ا، دبريم شامرق لك عل فه اى اته رشاى مرم بكتب: ت ج (2021) والتحيير: ت ج، والتحير: ن (2022) وكل: ت، اكيل: ج ن. (2023). ا، لبيت دين هجدول: ت ج (2024) مشنه التوراة، المقدمة (2025) انظر التثنيه ١٧/ ٨ — ١٢ (2027): ا، سترى توره: ت ج (2026) يدوّن شئ: ت ج، كان يدون شيئا: ن (2028): ا، انظر لما سبق رقم ١٠٢٦ ص ٨٤

وإشارات جاءت « فى التلمود. و المدرشوت » ، و هى حبّات لبّ قليلة، عليها قشور كثيرة حتى اشتغل الناس بتلك القشور ، وظنّوا أن ليس من دونها لبّ بوجه.

اما هذا النزر اليسير الذى تجده من الكلام فى معنى التوحيد وما يتعلق بهذا المعنى لبعض الجاؤنيين[2029] و عندالقرائيين[2030] فهى أمور أخذوها عن المتكلمين من الإسلام وهى نزرة جدا بالإضافة الى ما ألفته [فرق] الإسـلام فى ذلك. و اتفق أيضا أن أول ابتداء الإسـلام بهذه الطريقة كانت فرقة ما ، وهم المعتزلة فأخذوا عنهم أصحابنا ما أخذوا ، وسلكوا فى طريقهم و بعد ذلك بمدّة حدثت فى الإسلام فرقة أخرى. وهم الاشعرية، وحدثت لهم آراء أخرى ، لاتجد عند اصحابنا من تلك الآراء شيئا، لا لأنهم اختاروا الرأى الأول على الرأى الثانى، بل لما اتفق أن أخذوا الرأى الأول، وقبلوه وظنّوه أمرا برهانيا.

اما الاندلسيون من أهل ملتنا كلهم ، يتمسكون بأقاويل الفلاسـفة ويميلون لآرائهم مالاتناقض قاعدة شريعة ولا تجدهم بوجه يسلكون فى شئ من مسالك المتكلمين. فلذلك يذهبون فى أشياء كثيرة نحو مذهبنا فى هذه (٢١٧ ـب) ج المقالة فى تلك الأمور النزرة الموجودة لمتأخّريهم|.

و اعلم أن كل ما قالته [فرق] الإسلام فى تلك المعانى ، المعتزلة منهم (٩٤ ـب) م والاشعرية[2031] هى كلها آراء| مبنيّة على مقدمات، تلك المقدمات مأخوذة من كتب اليونانيين ، و السريانيين الذين راموا مخالفة آراء الفلاسـفة ودحض أقاويلهم. وكان سبب ذلك أنه لما عمّت الملة النصرانية لتلك الملل ، ودعوى[2032] النصارى ، ما قد علم. وكانت آراء الفلاسـفة شائعة فى تلك الملل. ومنهم نشأت الفلسفة ونشأ ملوك يحمون الدين، رأوا علماء تلك الأعصار من اليونان والسريان، أن هذه دعاوى تناقضها الآراء

(2029) الجاؤنيين : ا، الجاونيم : ت ج (2030) القرائيين: ت، القرامن: ج (2031) المعتزلة منهم و الاشعرية : ت ، المعتزلى منهم و الاشعرى: ج (2032) دعوى : ت ج ، ادعوا : ن

الفلسفية مناقضة عظيمة بيّنة ، فنشأ فيهم هذا علم الكلام وابتدأوا ليثبتوا مقدمات نافعة لهم فى اعتقادهم [2033] ويردّوا على تلك الآراء التى تهدّ قواعد شريعتهم.

فلما جاءت ملة الإسلام ونقلت إليهم كتب الفلاسفة، نقلت إليهم أيضا تلك الردود التى ألّفت على كتب الفلاسفة ، فوجدوا كلام يحيى النحوى وابن عدى وغيرهما فى هذه المعانى ، فتمسكوا به وظفروا بمطلب عظيم بحسب رأيهم واختاروا ايضا من آراء الفلاسفة المتقدمين كل مارآه المختار أنه نافع له، وان كان الفلاسفة المتاخرون قد برهنوا بطلانه كالجزء والخلاء . ورأوا أن هذه أمور مشتركة ومقدمات يضطرّ إليها كل صاحب شريعة ، ثم اتسع الكلام وانحطّوا الى طرق اخرى عجيبة ، ما ألمّ [2034] بها قط المتكلمون من يونان وغيرهم لان أولئك كانوا على قرب من الفلاسفة[2035]

ثم ايضا جاءت فى الاسلام أقاويل شرعية خصيصة بهم، احتاجوا| ضرورة (٩٥-١) م أن ينصروها او وقع بينهم أيضا اختلاف فى ذلك ، فأثبتت كل فرقة منهم مقدمات نافعة لها فى نصرة رأيها ، ولا شك أن ثم أشياء تعمّنا ثلاثتنا اعنى اليهود والنصارى والاسلام ، وهى القول بحدث العالم الذى بصحّته تصحّ المعجزات وغيرها، أما سائر الاشياء التى تكنفت هاتان الملتان الخوض فيها كخوض اولئك فى معنى الثالوث وخوض بعض فرق هؤلاء فى الكلام حتى احتاجوا الى اثبات مقدمات ، يثبتون بتلك المقدمات التى اختاروها، الأشياء التى خاضوا فيها والأشياء الخصيصة بكل ملة منها مما اتّضع فيها ، فلا حاجة بنا نحن إليها بوجه.

وبالجملة أن كل المتكلمين الاُول من اليونانيين المتنصرين ومن الاسلام ، فانهم لا يتبعون الظاهر من أمر الوجود اولا فى مقدماتهم بل يتاملون [2036] كيف ينبغى ان يكون الوجود حتى يكون منه دليل[2037]

(2033) اعتقادهم: ت ج، اعتقاد اتهم. ن (2034) الم: ت ج، علم: ن (2035) الفلاسفة: ت ج ، الفلسفة ن (2036) يتاملون . ت ج ، يتاملوا ن (2037) دليل ت ، دليلا : ج

على صحة هذا الرأى أولا يناقضه . فاذا صحّ ذلك التخيّل فرضوا أن الوجود هو على صورة كذا وأخذوا أن يحتجوا على إثبات تلك الدواعى التى تؤخذ منها المقدمات التى يصحح بها المذهب أولا ينتقض هكذا فعل العقلاء الذين دبّروا هذا التدبير أولا . ووضعوه فى كتب و ادعوا أن مجرد النظر دعاهم إلى ذلك من غير مراعاة مذهب ولا رأى متقدم [2038]

أما المتاخرون الذين ينظرون فى تلك الكتب فلاّ يعلمون شيئا من هذا
حتى انهم يجدون فى | تلك الكتب القديمة استدلالات عظيمة وسعيا شديدا (٩٥ – ب) م
فى إثبات أمرمّا، او إبطال أمرما فيظنّون أن ذلك الأمر لاحاجة بوجه لإثباته . ولا لإبطاله فى ما يحتاج إليه من قواعد الشريعة. وإن المتقدمين إنما فعلوا ذلك على جهة تشويش آراء الفلاسفة لا غير، وتشكيكهم فى ما ظنّوه برهانا. وهؤلاء القائلون هذا القول لم يشعروا ولم يدروا أنه ليس الأمر كما ظنّوا، بل إنما تعب المتقدمون فى إثبات ما يرام إثباته وفى إبطال ما يرام إبطاله من أجل ما يؤول منه من الفساد فى الرأى الذى يراد تصحيحه، ولو بعد مائة مقدمة فحسموا اولائك الاقدمون من المتكلمين الداء من اصله.

وجملة أقول لك أن الأمر كما يقوله تامسطيوس ، قال ليس الوجود تابعا [2039] للآراء بل الآراء الصحيحة تابعة للوجود. فلما نظرت فى كتب هؤلاء المتكلمين حسب ما تيسرّلى كما نظرت فى كتب الفلاسفة أيضا، حسب طاقتى وجدت طريق المتكلمين كلهم طريقا واحدا بالنوع ، وان اختلفت أصنافه. وذلك أن قاعدة الكل ان لا اعتبار بما عليه الوجود لأنها عادة يجوز فى العقل خلافها، وهم أيضا فى مواضع كثيرة يتبعون الخيال، ويسمّونه عقلا. فاذا قدّموا تلك المقدمات التى سنسمعك اياها بتّوا الحكم ببراهينهم [2040]
أن العالم | محدث. فاذا ثبت أن العالم محدث، ثبت بلاشك أن له صانعا [2041] (٢١٨ – ا) ج
| أحدثه؛ ثم يستدلون على أن ذلك الصانع واحد، ثم يثبتون بكونه واحدا أنه (٩٦ – ا) م
ليس بجسم هذا طريق كل متكلم [2142] من الاسلام فى شئ من هذا الغرض.

(2038) رأى متقدم : ت ج ، رأيا متقدما : ن (2039) تابعا : ت ، تابع : ج (2040) ببراهينهم: ت ج ، ببرهانهم: ن (2041) صانعا: ج ن، صانع: ت (2042) متكلم: ت، من تكلم: ج

وكذلك المحاكون لهم من ملتنا الذين سلكوا طرقهم. أما وجوه استدلالاتهم ومقدماتهم فى إثبات حدث العالم او فى إبطال ازليته، فتختلف لكن الأمر العامّ لهم كلهم، إثبات حدث العالم اولا، وبحدوثه يصح أن الإله موجود. فلما تأملتُ هذه الطريقة نفرت نفسي منها نفورا عظيما جدا، وحقّ لها ان تنفر، لأن كل ما يزعم انه برهان[2043] على حدث العالم تلحقه الشكوك وليس ذلك برهانا قطعيا إلا عند من لا يعلم الفرق بين البرهان وبين الجدل، وبين المغالطة؛ اما عند من يعلم هذه الصنائع فالامر بيّن واضح، أن تلك الأدلّة كلها فيها شكوك واستعملت فيها مقدمات، لم تتبرهن.

وغاية قدرة المحقق عندى من المتشرعين أن يبطل أدلّة الفلاسفة على القدم. وما أجلّ هذا اذا قُدر عليه، وقد علم كل ناظر ذكى محقق لا يغالط نفسه أن هذه المسألة اعنى قدم العالم أو حدوثه لا يوصل اليها ببرهان قطعي وانها موقف عقلي[2044]، وسنتكلم فى ذلك كثيرا؛ ويكفيك من هذه المسألة ان فلاسفة الأعصار مختلفون فيها منذ ثلثة آلاف سنة إلى زماننا هذا فى ما نجد من تآليفهم واخبارهم. فاذا كان الأمر فى هذه المسألة هكذا، فكيف | نتخذها مقدمة نبنى وجود الإله عليها، فيكون اذن وجود (٩٦-ب)م الإله مشكوكا فيه. إن كان العالم محدثا، فثم إله، وإن كان هو قديما فلا إله. إما هكذا، أو ندّعى البرهان على حدث العالم ونضارب على ذلك بالسيف حتى ندّعى أنّا علمنا الله بالبرهان، وهذا كله بُعد عن الحق بل الوجه الصحيح عندى وهو الطريق البرهانى الذى لا ريب فيه، أن يثبت وجود الإله ووحدانيته ونفى الجسمانية بطرق الفلاسفة التى تلك الطرق مبنيّة على قدم العالم، ليس لأنّى أعتقد قدم العالم، أو أسلم لهم ذلك، بل لأن بتلك الطريق يصحّ البرهان ويحصل اليقين التام بهذه الثلاثة أشياء اعنى بوجود الإله وبأنه واحد وأنه غير جسم من غير التفات الى بتّ الحكم فى العالم هل هو قديم أو محدث

(2043) انه برهان ت، برهانا ـ (2044) عقلي ـ، عقل ت

فاذا صحت لنا هذه الثلاثة مطالب الجليلة العظيمة بالبرهان الحقيقى رجعنا بعد ذلك لحدث العالم و قلنا فيه كل ما يمكن الاحتجاج به فان كنت ممن يقنع بما قالوه المتكلمون و تعتقد أن قد صحّ البرهان على حدوث العالم فيا حبذا ! و إن لم يتبرهن عندك بل تأخذ كونه حادثا من الانبياء تقليدا[2045] فلا ضير[2046]. ولا تقول كيف تصحّ النبوة إن كان العالم قديما حتى تسمع كلامنا فى النبوة فى هذه المقالة وليس نحن الآن من هذا المعنى. ومما يجب أن تعلمه أن المقدمات التى قرّرها[2047] الأصوليون | اعنى (٩٧ ١) م المتكلمون[2048] لإثبات حدث العالم فيها: من تغير العالم ومن تحول فى نظام الخلق ابتداء[2049] ما ستسمعه لانّى لابدّ لى أن أذكر لك مقدماتهم، وجهة استدلالهم.

اما طريقى هذه فهى على ما أصف لك جملتها الآن ، وذلك أنى أقول العالم لا يخلو من أن يكون قديما أو محدثا. فإن كان محدثا فله محدِث بلا شك، رهذا معقول اول ، ان الحادث لا يُحدث نفسه ، بل محدثه غيره ، فمحدث العالم هو الاله وإن كان العالم قديماً، فيلزم ضرورة بدليل كذا، و دليل كذا أن ثم موجودا[2050] غير أجسام العالم كلها، ليس هو جسما ولا قوة فى جسم ، وهو واحد دائم سرمدى، لا علة له ولا يمكن تغيُّره فهو الإله فقد تبيّن لك أن دلائل[2051] وجود الإله ووحدانيته وكونه غير جسم ، انما ينبغى أن تؤخذ على وضع القديم، فيحصل البرهان كاملا ، كان العالم قديما أو محدثا. ولذلك تجدنى أبدا فى ما ألفتُه فى كتب الفقه، اذا اتفق لى ذكر قواعد الشريعة[2052] فآخذ فى إثبات وجود الإله ، فانّى أثبته بأقاويل تنحو نحو القدم، ليس ذلك لأنى معتقد القدم ، لكنّى أريد أن أثبت وجوده تعالى فى اعتقادنا بطريق برهانى لانزاع فيه بوجه، ولا نجعل

(2045) من الانبياء تقليدا ت ج ، تقليد من الانبياء : ن (2046) ضير : ت ج ، ضر : ن (2047) قرـها ــ قد ها ـ (2048) المتكلمون ت ، المتكلمين: ج (2049) ا ، من هفوك هوه ومن شوى سدرى براشيت ت ح (2050) موحودا ح ، موجود ت (2051) دلائل ت ح ، دليل ن (2052) فوعد الشريعه ـ قوعد ـ قاعدة من قواعد الشريعة ى

هذا الرأى الصحيح العظيم الخطر مستندا لقاعدة كل أحد يهزّها ويريم هدّها. وآخر يزعم أنها لم تنبن يوما قط ولا سيما بكون تلك الدلائل الفلسفية على هذه الثلثة مطالب مأخوذة | من طبيعة الوجود المشاهدة التى (٩٧-ب)م لا تنكر إلا من أجل مراعاة آراء مّا.

فأما دلائل المتكلمين فمأخوذة من مقدمات مخالفة لطبيعة الوجود المشاهدة حتى انهم يلتجئون لإثبات أن لا طبيعة لشئ بوجه وسأ فرد لك فى هذه المقالة فصلا عند كلامى فى حدث العالم، أبيّن لك فيه دليلا ما على حدث العالم، وأصل الى | الغاية التى رامها كل متكلم من غير أن أبطل (٢١٨-ب)ج طبيعة الوجود ولا أخالف آرسطو فى شئ مما برهنه لأن الدليل الذى يستدلّ به بعض المتكلمين على حدث العالم وهو أقوى دلائلهم الذى لا يستقرّ[2053] لهم حتى ابطلوا طبيعة الوجود كله، وخالفوا كل ما بيّنته الفلاسفة؛ فانى أصل لمثل ذلك الدليل ولا أخالف طبيعة الموجود ولا ألتجئ لمكابرة المحسوسات.

ورايت أن أذكر لك مقدمات المتكلمين العامّة التى يثبتون بها حدث العالم ووجود الإله ووحدانيته ونفى الجسمانية وأريك طريقهم فى ذلك، وأبيّن لك ما يلزم عن كل مقدمة منها، وبعد ذلك، اذكر لك مقدمات الفلاسفة القريبة فى ذلك وأريك طريقهم ولا تطلبنى فى هذه المقالة بتصحيح تلك المقدمات الفلسفية التى اقتضبها لك لأن ذلك هو العلم الطبيعى والإلهى أكثرهما، كما لا تطمع أن أسمعك فى ذلك المقالة احتجاجات المتكلمين على تصحيح مقدماتهم اذ فى ذلك فنيت |[2054] أعمارهم وتفنى أعمار من يأتى. (٩٨-ا)م وكثرت كتبهم لأن كل مقدمة منها الا اليسير يناقضها المشاهد من طبيعة الوجود وتطرأ عليها الشكوك، فيلتجئون[2055] لتآليف ومناظرات فى إثبات تلك المقدمة وحلّ الشكوك الطارئة عليها ودفع المشاهد المناقض لها وإن[2056] لم يمكن فى ذلك حيلة.

(2053) لايستقر : ت، لم يستقر : ن (2054) فنيت : ج ، فنت : ت (2055) فيلتجئون : ت ، فيلتجئوا : ن (2056) وانلم : ن ، ان لم : ت

وهده المقدمات الفلسفية التى اقتضبها لك للبرهان على هده الثلثة مطالب - اعنى وجود الإله ووحدانيته ونفى التجسيم. اكثرها مقدمات يحصل لك بها اليقين من أول سماعها، وفهم معناها وبعضها هو يدلك على مواضع براهينها من الكتب الطبيعية . أو ما بعد الطبيعة ، فتقصد موضعه وتصحح ما عساه ان يحتاج لتصحيح ، وقد أعلمتك أن ليس ثم غير الله تعالى. وهذا الموجود ولا استدلال عليه تعالى إلا من هذا الموجود من جملته. ومن تفاصيله، فيلزم ضرورة ان يعتبر هذا الموجود على ماهو عليه. وتتخذ المقدمات مما يشاهد من طبيعته فلذلك يلزم أن تعرف صورته وطبيعته المشاهدة وحينئذ يمكن ان يستدل منه على ما سواه. فلذلك رأيت انه ينبغى أولا أن آتى بفصل أشرح لك جملة الوجود على جهة الإخبار بما قد تبرهن وصح صحة لا شك فيها وبعد ذلك آتيك بفصول أخرى أذكر فيها مقدمات المتكلمين وأبين طرقهم التى يبينون بها تلك المطالب الأربعة ، وبعد ذلك آتيك بفصول أخرى أبين لك فيها | مقدمات الفلسفة وطرق استدلالاتهم (٩٨ - ب) م على تلك المطالب ، وبعد ذلك ألخص لك الطريق التى أذهب إليها كما أخبرتك فى هذه الأربعة مطالب.

فصل عب [٧٢]

اعلم أن هذا الموجود بجملته ، هو شخص واحد لا غير . أعنى كرة الفلك الأقصى بكل ما فيها، هى شخص واحد بلا شك بمنزلة زيد وعمر فى الشخصية . واختلاف جواهرها، أعنى جواهر هذه الكرة بكل ما فيها كاختلاف جواهر أعضاء شخص الإنسان مثلا فكما أن زيدا مثلا ، هو شخص واحد ، وهو مؤلف من أعضاء مختلفة كاللحم(2057) والعظم ومن اخلاط مختلفة ، ومن أرواح.

كذلك هذه الكرة بجملتها مؤلفة من الأفلاك ومن الإسطقسات الأربعة، وما تركب منها. ولا خلاء فيها أصلا ، إلا مصمتة مملوءة مركزها كرة

(2057) كاللحم: ت ، كالحس . ن

الأرض و الماء محيط بالارض و الهواء محيط بالماء ، والنار محيطة بالهواء ، و الجسم الخامس محيط بالنار ، وهو أكر كثيرة واحدة داخل ثانية لا خلل بينها ولا خلاء بوجه ، الا مُحكَمة الإستدارة لازقة بعضها ببعض ، كلها متحركة حركة دورية مستوية لاسرعة فى شىء منها ، ولا إبطاء ، أعنى ان كل كرة منها لا تسرع تارة و تبطئ اخرى، بل كل واحدة لازمة لطبيعتها | (٩٩ - ١) م فى سرعتها، و جهة حركتها . لكن هذه الأكرّ بعضها أسرع حركة من بعض و أسرعها كلها حركة الفلك المحيط بالكل، وهوالذى يتحرك الحركة اليومية و يحركها كلها معه حركة الجزء فى الكل، إذ هى كلها أجزاء فيه.

و مراكز هذه الأفلاك مختلفة. منها ما مركزه مركز العالم، و منها ما مركزه خارج عن مركز العالم، و منها ما يتحرك دائما حركته الخصيصة به من الشرق إلى الغرب ، ومنها ما يتحرك دائما من الغرب الى الشرق. وكل كوكب فى هذه الأكرّ فهو جزء من الفلك الذى هو فيه ثابت فى موضعه، لا حركة له تخصّه، وانما يُرَى متحركة بحركة الجسم الذى هو جزء منه ، ومادة هذا الجسم الخامس بجملته المتحرك دورا ليس كمادة اجسام[2058] الأربعة اسطقسات التى داخله. وعدد[2059] هذه الأكر المحيطة بالعالم، لا يمكن بوجه ، ولا على حال أن تكون أقلّ من ثمانى عشرة كرة . وأما هل عددها أكثر فمكن[2060] ، وفيه نظر ، وأما هل ثم أفلاك تداوير ، وهى التى هي| (٢١٩ - ١) ج غير محيطة بالعالم ففيه نظر . وفى داخل هذه الكرة الدانية التى تلينا مادة واحدة، مباينة لمادة الجسم الخامس قبلت اربع صور اولى[2061]، و صارت بتلك الأربع أربعة أجسام، الارض و الماء ، والهواء ، والنار.

وكل واحد من هذه الأربعة له موضع[2062] طبيعي خصيص به ، لا يوجد فى غيره وهو متروك مع طبيعته، وهى أجسام ميتة لا حياة فيها، ولا إدراك| ولا تتحرك من تلقاء أنفسها، بل هى ساكنة فى مواضعها الطبيعية. (٩٩ - ب) م

(2058) كادة اجسام : ت ، كمادة : ج (2059) وعدد: ت ، وعده : ج (2060) فمكن. ت ، فيمكن ن (2061) اولى ت ، — : ج (2062) له موضع: ت ، لموضع: ن

فان أخذ واحد عن موضعه الطبيعى بالقسر فعندزوال القاسر يتحرك للرجوع لموضعه الطبيعى ، لان فيه هذا المبدأ الذى به يتحرك للرجوع لموضعه على استقامة وليس فيه مبدأ يسكن به ، ولا يتحرك به . على غير استقامة والحركات المستقيمة الموجودة لهذه الأربعة اسطقسات إذا تحركت للرجوع لمواضعها حركتان : حركة نحو المحيط ، وهى للنار والهواء ، وحركة نحو المركز ، وهى للماء والأرض وإذا وصل كل منها، لموضعه الطبيعى ، سكن.

أما تلك الأجرام المستديرة فهى حيّة ذات نفس بها تتحرك ، ولا مبدأ سكون فيها أصلا ، ولا تغيُّر يلحقها إلا فى الوضع بكونها متحركة دورا. واما هل لها عقل تتصور به فليس ذلك بيّنا [2063] إلا بعد نظر دقيق وإذا تحرّك الجسم الخامس دورا ، بجملته دائما حدث فى الاسطقسات من أجل ذلك حركة قسرية تخرج بها عن مواضعها أعنى فى النار والهواء ، فيندفعان الى الماء وينفذ [2064] الجميع فى جرم الأرض الى أعماقها فيحدث للاسطقسات اختلاط ثم تأخذ فى أن تتحرك للرجوع لمواضعها ، فتخرج أجزاء من الأرض أيضا من أجل ذلك عن مواضعها، صحبة الماء والهواء والنار. وهى فى هذا كله تؤثر بعضها فى بعض وتتاثر بعضها من بعض فيقع التغيّر
(١٠٠-١)م فى المختلط حتى يكون [2065] منه اولا الأبخرة | على اختلاف أنواعها ثم المعادن على اختلاف أنواعها. [2066] وأنواع النبات كلها وأنواع كثيرة من الحيوان بحسب ما يقتضى مزاج المختلط ، وكل متكوّن فاسد، فإنما يتكون من الاسقطسات واليها يفسد وكذلك الاسطقسات تتكوّن بعضها من بعض وتفسد بعضها الى بعض، إذ مادة الكل واحدة ولا يمكن وجود مادة دون صورة ولا توجد صورة طبيعية من هذه الكائنة الفاسدة دون مادة ، فيكون الأمر فى كونها وفسادها وكون كل ما يتكوّن منها ويفسد اليها راجعا بالدور شبه دورة الفلك حتى تكون حركة هذه المادة المصوّرة فى تعاقب الصور عليها كحركة الفلك فى الأين بتكرُّر الاوضاع بعينها لكل جزء منه.

(2063) بينا : ت ، بين : جـ (2064) ينفذ : ت ، يندفع جـ (2065) يكون ت ، يتكون جـ ن (2066) المعادن على اختلاف انواعها: ت ، — جـ

وكما أن فى جسم الانسان أعضاء رئيسة واعضاء مرأوســة مفتقرة فى بقائها لتدبير العضو الرئيس الذى يدبّرها، كذلك فى العالم بجملته اجزاء رئيسة وهو الجسم الخامس المحيط، واجزاء مرأوسة مفتقرة لمدبّر، وهى الاسطقسات، وما يتركب منها. وكما أن عضوالرئيس الذى هوالقلب متحرك دائما، وهو مبدأ كل حركة توجد فى الجسم، وسائر أعضاء الجسم مرأوسة منه وهو يبعث لها قواها التى تحتاجها لأفعالها بحركته كذلك الفلك هو المدبّر لسائر أجزاء العالم بحركته وهو يبعث لكل متكوّن قواه الموجودة فيه.

فكل حركة توجد فى العالم مبدأوها الأول حركة الفلك وكل نفس توجد لذى نفس فى العالم | مبدؤها نفس الفلك. واعلم ان القُوى الواصلة (١٠٠-ب) م
من الفلك لهذا العالم على ما قد بان اربع قوى: قوة توجب الاختلاط والتركيب ولا شك أن هذه كافية فى توليد[2067] المعادن؛ وقوة تعطى النفس النباتية لكل نبات، وقوة تعطى النفس الحيوانية لكل حى، وقوة تعطى القوة الناطقة لكل ناطق وكل ذلك بتوسّط الضوء والظلام التابع[2068] لنورها[2069] ودورتها حول الأرض.

وكما أنه لوسكن القلب طرفة عين، مات الشخص[2070]، وبطلت كل حركاته وكل قواه. كذلك لوسكنت الأفلاك كان ذلك موت العالم بجملته، وبطلان كل ما فيه. وكما ان الحى إنما هو حى كله بحركة قلبه، وإن كانت فيه أعضاء ساكنة لا تحسّ مثل العظام والغضاريف[2071] وغيرها. كذلك هذا الوجود كله هو شخص واحد حى بحركة الفلك الذى هو فيه بمنزلة القلب من ذى القلب. وإن كانت فيه أجسام كثيرة ساكنة ميّتة. فهكذا ينبغى لك أن تتصوّر جملة هذه الكرة شخصا واحدا حيّاً متحركا ذا نفس. فان هذا النحو من التصور ضرورى جدا، او مفيد جدا فى البرهان على كون الإله واحدا كما سيبين. وبهذا التصوّر يبيّن أيضا

(2067) توليد: ت، تركيب: ن (2068) التابع: ت، الثابت: ن (2069) لنورها: ت، هو هـ ـ (2070) الشخص: ت، الحيوان: ن (2071) الغضاريف: ت، العطاف: ن

أن الواحد إنما خلق واحدا وكما أن لا يمكن أن توجد أعضاء الإنسان على
(٢١٩ ب) ج التفريد | وهى أعضاء انسان حقيقة، أعنى أن تكون الكبد مفردة أو القلب
مفردا أو [اا] لحم مفردا. كذلك لا يمكن أن توجد اجزاء العالم بعضها دون
(١٠١ - ا) م بعض فى هذا الوجود المستقر ّ الذى كلامنا فيه، حتى توجد نار دون ارض،
أو أرض دون سماء، أو سما دون أرض.

وكما أن فى هذا شخص الانسان قوة ما تربط أعضاؤه بعضها ببعض، وتدبّرها وتعطى كل عضو ما ينبغى ان يحرس عليه صلاحيته، وتدفع عنه ما يؤذيه، هى التى صرحوا الأطبّاء بها، وقالوا: القوة المدبرة لبدن الحيوان وكثير ما يسمّونها طبيعة. كذلك فى العالم بجملته قوة تربط بعضه ببعض، وتحرس أنواعه من أن تَبيد، وتحرس أشخاص أنواعه أيضا مدة ما يمكن حراستها، وتحرس أيضا بعض اشخاص العالم هذه القوة، فيها نظر هل هى بواسطة الفلك ام لا.

وكما أن فى بدن شخص الإنسان أشياء مقصودة منها ما قُصد بها بقاء شخصه كآلات الغذاء. ومنها ما قصد بها بقاء نوعه، كآلات التناسل، ومنها ما قصد بها حاجته التى هو مضطرّ اليها فى أغذيته ونحوها، كاليدين والعينين.

وفيه[2072] ايضا أشياء غير مقصودة لذاتها بل هى لازمة وتابعة لمزاج تلك الأعضاء الذى ذلك المزاج المخصوص ضرورى فى حصول تلك الصورة على ماهى عليه، حتى تفصل تلك الأفعال المقصودة فتبع كونه المقصود بحسب ضرورية المادة اشياء أخر مثل شعر الجسم ولونه. ولذلك لا يجرى امر هذه على نظام، وكثير ما يعدم بعضها ويوجد التفاضل أيضا فيها بين الأشخاص متفاوتا جدا مالا يكون ذلك فى الأعضاء، لأنك لا تجد شخصا
(١٠١ ب) م تكون له كبد | عشرة أمثال كبد شخص آخر؛ وتجد رجلا عادم اللحية، او
شعر مواضع من الجسم او تكون له لحية عشرة أمثال لحية شخص آخر، أو
عشرين مثلا وهذا أكثرى فى هذا الصنف، اعنى تفاضل الشعر والألوان.

(2072) وفيه . ت ، وفيها : ن

كذلك فى الوجود بأسره أنواع مقصودة من التكون ثابتة جارية على نظام لا تفاوت فيها إلا يسيرا [2073] بقدر عرض ذلك النوع فى كيفه، وكمّه، وأنواع غير مقصودة بل لزمت لطبيعة الكون والفساد العامّ، مثل أنواع الدود المتولدة من الأزبال ، و أنواع الحيوانات المتولدة فى الفواكه اذا عفنت، وما يتولد عن عفن الرطوبات والدود المتولد فى الامعاء ونحوه.

وبالجملة يبدولى ان كل ما لا توجد فيه قوة توليد لمثله فهو من هذا القبيل، ولذلك لا تجدها تحرز نظاما وإن كان لابد منها ، كما لابد من ألوان مختلفة، ولا بد من انواع الشعر فى اشخاص الانسان. وكما ان الانسان اجسام اشخاصها ثابتة كالأعضاء الأصلية وأجسام باقية بالنوع لا بالشخص، كالأخلاط الأربعة . كذلك فى الوجود بجملته أجسام ثابتة باقية بالشخص وهو الجسم الخامس بجميع أجزائه وأجسام باقية بالنوع ، كالاسطقسات وما تركّب منها. وكما أن قوى الإنسان الموجبة لتكوّنه وبقائه مدة بقائه هى بعينها الموجبة لفساده وتلافه.

كذلك أسباب الكون هى بعينها أسباب الفساد فى جميع عالم الكون والفساد، مثاله | أن هذه الأربع قُوى الموجودة فى بدن كل مغتذٍ، وهى (١٠٢ – ١) م الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ، لو امكن ان تكون هذه القوى كالقوى العقلية حتى لا تفعل، إلا ما ينبغى وفى الوقت الذى ينبغى، وبالقدر الذى ينبغى، لكان الإنسان سيسلم من آفات عظيمة جدا، وأمراض عدة ؛ لكنه لما لم يمكن ذلك ، بل كانت تفعل أفعالا طبيعية ، من غير فكرة ولا روية، ولا تدرك ما تفعله بوجه، لزم أن تحدث من أجلها أمراض عظيمة وآفات وإن كانت هى الآلة فى تكوّن الحيوان وفى بقائه المدة التى يبقى.

وبيان ذلك أن القوة الجاذبة مثلا لوكانت لا تجذب إلا الشئ الموافق من جميع جهاته وقدر المحتاج إليه فقط لسلم الإنسان من أمراض وآفات كثيرة لكنه لما لم يكن الأمر كذلك، بل تجذب اى مادة اتّفقت من جنس جذّبها. وإن كانت تلك المادة منخرفة قليلا فى كمها وكيفها ، لزم

(2073) يسيرا ا ، ج ، يسير : ت

من ذلك أن تجذب المادة التى هى أحرّ مما يحتاج أو ابرد مما يحتاج أو أغلظ أو أرقّ أو أكثر ؛ فتغصّ بذلك العروق وتحدث السدّة والعفن وتفسد كيفية الأخلاط وتتغيّر كمّيتها . فتحدث أمراض كالجرب والحكّة والثواليل ، أو آفات عظيمة ، كالورم السرطانى والجذام والأكلة حتى تفسد صورة العضو او الأعضاء.

وكذلك الأمر أيضا فى سائر القوى الأربع ، كذلك الأمر بعينه فى جملة الوجود الأمر الموجب | لكون ما يتكوّن واستمرار وجوده | مدة ما ، وهى (٢٢٠ - ١) ج (١٠٢ - ب) م اختلاط الاسطقسات بالقوى الفلكية المحركة لها المبثوثة فيها ، هو السبب بعينه فى حدوث اسباب مؤذية فى الوجود كالسيول والامطار الوابلة(2074) والثلج(2075) والبرد ، والرياح العاصفة والرعود والبروق وعفونة الهواء ، أو حدوث أسباب مهلكة جدا تُفني بلدة أو بلادا أو إقليما كالخسوف والزلازل والصواعق والمياه التى تفيض من البحار والأغمار.

واعلم أن هذا الذى قلناه كله من تشبيه العالم بجملته بشخص انسان ليس من أجل هذه الأشياء. قيل فى الانسان إنه عالم صغير لان هذا التشبيه كله مطرد فى كل شخص من أشخاص الحيوان الكامل الأعضاء ولم تسمع قط احدا ، من الأوائل يقول إن الحمار أو الفرس عالم صغير ، وإنما قيل فى الأنسان ذلك من أجل الأمر الذى اختصّ به الإنسان ، وهو(2076) القوة الناطقة ، اعنى العقل الذى هو العقل الهيولانى الذى هذا المعنى لا يوجد فى شئ من أنواع الحيوان غيره .

وبيان ذلك أن كل شخص من أشخاص الحيوان لا يفتقر فى استمرار وجوده الى فكر وروية وتدبير ، بل يمشى ويسعى بحسب طبيعته ، ويأكل ما يجد مما يوافقه ويأوى لأى موضع اتّفق ، وينزو على اى أنثى وجد عند هيجانه إن كان له أوان هيجان ، فيدوم بذلك شخصه المدة التى يدوم ،

(2074) الوابلة : ت ، الوبلة : ج ن (2075) الثلج : ت ، الثلوج : ج .
(2076) وهو : ت ، وهى : ن

و يستمر وجود نوعه . ولا يحتاج بوجه لشخص آخر من نوعه يعاونه و يعاضده على بقائه، حتى يعمل له أشياء | لا يعملها هو بنفسه . (١٠٣-ا) م

أما الإنسان خاصة، فإنه لو قُدّر شخص منه وحده موجودا قد عدم التدبير و صار كالبهائم لتلف لوقته ذاك، و لا يمكن لبثه ولو[2077] يوما واحدا إلا بالعرض، اعنى ان يجد بالاتفاق شيئا يغتذى به ، و ذلك أن أغذيته التى بها قوامه تحتاج الى صناعة و تدبير طويل لا يتم إلا بفكرة و روية، و بآلات كثيرة و بأشخاص كثيرين أيضا ، ينفرد كلّ واحد منهم بشغل مّا ، فلذلك يحتاج من يسوسهم ويجمعهم حتى ينتظم اجتماعهم ، ويستمر ليعاون بعضهم بعضا. و كذلك تقوية الحرّ فى زمان الحرّ والبرد فى زمان البرد و صيانته من الامطار والثلوج و هبوب الرياح يحتاج الى تهيئة استعدادات كثيرة كلها لا تتمّ إلا بفكرة وروية. ومن أجل ذلك وُجدت فيه هذه القوة الناطقة التى بها يفكر و يروى و يعمل و يهيئ بأنواع من الصناعات أغذيته وكنّه و لباسه وبها يدبّر جميع أعضاء جسمه حتى يفعل منها الرئيس ما يفعل و يتدبر المرأوس بما يتدبر. فلذلك لو قدرت شخصا من الناس مسلوبا هذه القوة متروكاً مع الحيوانية فقط لتلف و باد لحينه.

و هذه القوة شريفة جدا أشرف قُوى الحيوان، وهى أيضا خفية جدا لا تُفهم حقيقتها ببادى الرأى المشترك كفهم سائر القوى الطبيعية ، كذلك فى الوجود أمر مّا هو المدبّر لجملته المحرّك لعضوه الرئيس الأول الذى أعطاه قوة التحريك حتى دبّر بها ما سواه | ولو قُدّر بطلان ذلك الأمر، بطل وجود (١٠٣-ب) م هذه الكرة بأسرها الرئيس منها و المرؤوس. و بذلك الأمر يستمر وجود الكرة وكل جزء منها و ذلك الأمر هو الإله تعالى اسمه. و بحسب هذا المعنى فقط ، قيل فى الإنسان خاصة إنه عالم صغير ، إذ و فيه مبدأ ما هو المدبّر لجسمه. ومن أجل هذا المعنى سمّى الله تعالى فى لغتنا حياة العالم وقيل:

(2077) ولو : ت ، ولا . ج

وحلف بالحى الى الأبد[2078] واعلم[2079] ان هذا التشبيه الذى شبهنا العالم بجملته بشخص[2080] انسان لا يخالف فى شئ مما ذكرناه إلا فى ثلثة أشياء :

أحدها : أن العضو الرئيس من كل حيوان . له قلب يستنفع بالأعضاء المرؤوسة ، ويعود عليه نفعها وليس فى الوجود الكلّى شئ كذلك ؛ بل كل من يفيض تدبيرا أو يعطى قوة لا يعود عليه نفع بوجه من المرؤوس، بل إعطاؤه ما[2081] يعطيه كإعطاء المنعم المفضل الذى يفعل ذلك كرم طباع وفضيلة سجية لا لترجّ[2082] بل[2083] هذا تشبُّه بالإله تعالى اسمه.

والثانى : ان القلب من كل حيوان . له قلب فى وسطه وسائر الأعضاء المرؤسة محيطة به لتعمّه منفعتها فى صيانته وحراسته بها حتى لا تسرع له أذية من خارج ؛ والأمر فى العالم بجملته بالعكس، أشرفه محيط بأخسّه لما أمن عليه من قبول الأثر مما سواه وحتى لوكان متأثرا لما وجد خارجا عنه جسم[2084] آخر يؤثر فيه، فهو يفيض على ما فى داخله ولا يصله اثر بوجه ولا قوة من غيره من | الأجسام. (١٠٤-ب) ام

وهنا أيضا شبه ما ، وذلك أن العضو الرئيس فى الحيوان كل ما بعد عنه من الأعضاء كان أقلّ شرفا[2085] مما هو قريب منه. وكذلك الأمر فى العالم بأسره كلما قربت الأجسام من المركز تكدرت وغلظ جوهرها وعسرت حركتها ، وذهب نورها | وشفافها لبعدها عن الجسم الشريف (٢٢٠-ب) م النيّر الشفاف المتحرك اللطيف البسيط ، اعنى الفلك. وكلما قرب منه جسم اكتسب شيئا من هذه الخصال بحسب قربه وصار له شرف ما ، على مادونه.

والثالث : أن هذه القوة الناطقة هى قوة فى جسم وغير مفارقة له ، والله تعالى ليس هو قوة فى جسم العالم، بل مفارق لجميع أجزاء العالم وتدبيره تعالى وعنايته مصحوبة للعالم بجملته اصطحابا[2086] يخفى عنّا كنهه[2087]

(2078) ح [دانيال ١٢ /٧]، و بشبع بحى هعولم ت ـ (2079)، واعلم : ت، لان العوالم بجهه ما كثيرة و اعلم ـ (2080) بشخص ت ، تشخص ج (2081) ما ـ ت ، كما : ن (2082) لترجّ ب ، تترجى ـ ن (2083) بل ـ ت ، بل كل ن (2084) جسم : جـ ، حسما ت (2085) شرف ـ شرف ت (2086) اصطحابا ت ، اصحابا : ج (2087) كنهه ت ، كونها ن

وحقيقته وقُوى البشر مقصرة عن ذلك، إذ البرهان يقوم على مفارقته تعالى للعالم و تَبَرِّيه[2088] منه و البرهان يقوم على وجود آثار تدبيره ، (و *) عنايته فى كل جزء من أجزائه ولودقّ وحقر ، فسبحان من ابهرنا كماله.

و اعلم أنه كان ينبغى أن نشبّه نسبة الله تعالى للعالم نسبة العقل المستفاد للانسان الذى ليس هو قوة فى جسم، وهو مفارق للجسد مفارقة حقيقية، و فائض عليه وكان يكون تشـــبيه القوة الناطقة بعقول الأفلاك التى هى فى أجسام، لكن امر عقول الأفلاك و وجود العقول المفارقة و تصوُّر العقل المستفاد الذى هو مفارق أيضا، هى أمور فيها نظر| وبحث، و دلائلها خفية، (١٠٤-ب) م
و ان كانت صحيحة ، وتحدث فيها شكوك كثيرة ، و للطاعن فيها مطاعن و للمشغّب فيها تشغيب. ونحن إنما آثرنا أولا أن تتصوّر الوجود بالصورة البيّنة التى لا يناكر فى شئ مما ذكرناه ذكرا مرسلا إلا أحد شخصَيْن. اما جاهل بالأمر البيّن كما يناكر من ليس بمهندس أمورا تعليمية تبرهنت او من يؤثر التمسك برأى ما سابق فيغالط نفسه ، أما من يريد [ان] ينظر نظرا حقيقياً فليتعلم حتى يتبيّن له صحة كل ما أخبرنا به ، ويعلم أن هذه هى صورة هذا الموجود المستمرّ وجوده بلاشك ولاريب ، فان أراد [ان] يقبل هذا ممن تبرهن له كل ما تبرهن ، فليقبل ، ويبنى على ذلك مقايسه و دلائله و إن لم يؤثر التقليد ولا فى هذه المبادئ أيضا فليتعلم ، فسوف يتبيّن له أن الأمر هكذا هو: هذا ما اختبرناه، وهو الحق فاسمعه و احتفظ به [2089] وبعد هذا التمهيد آخذ فى ذكر ما وعدنا بذكره و تبيينه.

فصل عج [٧٣]

المقدمات العامة التى وضعها المتكلمون على اختلاف آرائهم وكثرة طرقهم و هى ضرورية فى إثبات ما يريدون إثباته فى هذه الأربعة مطالب، اثنتى عشرة مقدمة . وها انا أذكرها لك ثم أبيّن لك معنى كل مقدمة منها، وما يلزم عنها.| (١٠٥-ب) م

(2088) تبريه : ج، تبرؤه : ت (*) . و : ج ، - : ت (2089) : ع [ايوب ٢٧/٥]، هنه زات حقر نوه كن هيا شمعنه و اته دع لك : ت ج

المقدمة الاولى : إثبات الجوهر الفرد.

المقدمة الثانية : وجود الخلاء.

المقدمة الثالثة : ان الزمان مؤلف من آنات.

المقدمة الرابعة : ان الجوهر لا ينفكّ من عدة أعراض.

المقدمة الخامسة: ان الجوهر الفرد تقوم به الأعراض التى سأصفها ولا ينفكّ منها.

المقدمة السادسة: أن العرض لا يبقى زمانَيْن.

المقدمة السابعة: ان حكم الملكات حكم اعدامها وأنها كلها اعراض[2090] موجودة مفتقرة لفاعل.

المقدمة الثامنة : أن ليس ثم فى جميع الموجود غير جوهر وعرض يعنون المخلوقات كلها وأن الصورة الطبيعية أيضا عرض.

المقدمة التاسعة : أن الأعراض لا تحمل بعضها بعضا.

المقدمة العاشرة : أن الممكن لا يعتبر بمطابقة هذا الوجود لذلك التصوّر.

المقدمة الحادية عشرة : أن لا فرق فى استحالة ما لا نهاية له، بين أن يكون بالفعل أو بالقوة او بالعرض، أعنى أنه لا فرق بين أن تكون تلك الغير متناهية موجودة معا، أو مقدّرة من الوجود ومما قد عدم، وهذا هوالذى بالعرض كل ذلك، قالوا : محال.

المقدمة الثانية عشرة : هى قولهم: إن الحواس تخطئ ويفوتها كثير من مدركاتها، فلذلك لا يُدَّعَى حكمها ولا تؤخذ مطلقة مبادئ برهان. وبعد تعديدها آخذ فى تبيين معانيها وتبيين ما يلزم عنها واحدة واحدة.

المقدمة الأولى (١٠٥-ب) م

معناها انهم زعموا ان العالم بجملته اعنى كل جسم فيه هو مؤلف من أجزاء صغيرة جدا لا تقبل التجزئة لدقّتها ولا للجزء الواحد منها كم بوجه.

(2090) اعراض : ت ، اعراضا : م

فاذا اجتمع بعضها على بعض كان المجتمع ذا كم، وهو جسم[2091] حينئذ ولو اجتمع منها جزئان ، كان كل جزء حينئذ جسما ، و صار جسمين فى أقاويل بعضهم وهى كلها تلك الأجزاء متشـــابهة متماثلة لا اختلاف فيها بوجه من الوجوه ، ولا يمكن ، قالوا: إن يوجد جسم بوجه الا مركبا من هذه الأجزاء المتماثلة تركيب مجاورة حتى ان الكون عندهم هو الاجتماع ، و الفساد افتراق ولا يسمـّونه فسادا ، بل يقولون الأكـْوان [2092] هى | اجتماع (٢٢١-١)ج و افتراق وحركة وسكون، ويقولون إن هذه الأجزاء ليست محصورة فى الوجود كما كان يعتقد افيقورس[2093] وغيره ممن قال بالجزء، بل قالوا ، إن الله تعالى يخلق هذه الجواهر دائما متى شاء ، وهى أيضا يمكن عدمها وسأسمعك آراءهم فى عدم الجوهر.

المقدمة الثانية

القول بالخلاء . الأصوليون أيضا يعتقدون ان الخلاء موجود وهو بُعد مّا أو أبعاد لا شئ فيها أصلا ، الا خالية من كل جســم عادمة لكل جوهر . وهذه المقدمة هى ضرورية [2094] لهم لاعتقادهم المقدمة الأولى وذلك أنه إذا كان العالم ملأ من تلك الأجزاء ، فكيف | يتحرك المتحرك، (١٠٦-١)م ولا يتصوّر تداخل الأجسام بعضها فى بعض ولا يمكن اجتماع تلك الأجزاء وافتراقها إلا بحركتها فبالضرورة يلتجئون لإثبات الخلاء حتى يمكن تلك الأجزاء أن تجتمع وتفترق ويمكن حركة المتحرك فى ذلك الخلاء الذى لا جسم فيه ولا جوهر من تلك الجواهر .

المقدمة الثالثة

هى قولهم : إن الزمان مؤلـّف من آنات يعنون أنها أزمنة كثيرة لا تقبل القسمة لقصر مدتها وهذه المقدمة أيضا ضرورية لهم من أجل المقدمة الأولى، وذلك أنهم رأوا، بلا شك براهين آرسطو التى برهن بها أن المسافة

(2091) ذاكم و هو جسم: ت ، ذوكم و ذوجسم: ن (2092) الاكوان: ت ، الاخوان: ن
(2093) افيقورس : ت ، افيقورروس : ج (2094) ضرورية : ت ، ضروية : ج

والزمان والحركة المكانية ثلاثتها [2095] متكافية فى الوجود، اعنى أن نسبة بعضها إلى بعض نسبة واحدة وأن بانقسام أحدها ينقسم الآخر وعلى[2096] نسبته؛ فعلموا ضرورة أنه إن كان الزمان متصلاً، ويقبل القسمة إلى لانهاية، فيلزم ضرورة ان ينقسم الجزء الذى فرضوه غير منقسم. وكذلك إن فرضت المسافة متّصلة، لزم ضرورة انقسام الآن من الزمان الذى فرُض غير منقسم كما بيّن ارسطو فى السماع. فلذلك فرضوا أن المسافة غير متّصلة، بل مؤلّفة من اجزاء إليها تنتهى القسمة.

وكذلك الزمان ينتهى إلى آنات لا تقبل القسمة، مثال ذلك ان الساعة (١٠٦ – ب) م الواحدة مثلا | ستون دقيقة، والدقيقة ستون ثانية والثانية ستون ثالثة، فسينتهى الأمر عندهم إلى أجزاء اما عواشر مثلا، أو أدقّ منها تتجزأ بوجه، ولا تقبل القسمة مثل المسافة فقد صار الزمان اذن ذا وضع وترتيب ولا يحققون ماهية الزمان اصلا. وحق لهم ذلك لان اذا كان بهرة الفلاسفة قد حيرهم امر الزمان وبعضها لم يعقل معناه حتى أن جالينوس قال هو أمر الهى لا تدرك حقيقته. فناهيك هؤلاء الذين لايلتفتون لطبيعة شئ من الأشياء واسمع مالزمهم بحسب هذه الثلاث مقدمات فاعتقدوه.

قالوا: الحركة هى انتقال جوهر فرد من تلك الأجزاء من جوهر فرد الى جوهر فرد يليه، فيلزم أن لا تكون حركة أسرع من حركة بحسب هذا الوضع[2097] قالوا: هذا الذى ترى متحركَيْن يقطعان مسافتين مختلفتين فى زمان واحد ليس علة ذلك كون حركة هذا قاطع المسافة الأطول أسرع حركة بل علة ذلك أن هذه الحركة التى نسمّيها بطيئة تخللتها سكنات أكثر وتلك التى نسمّيها سريعة تخللتها سكنات أقلّ فلما اُعترضوا بالسهم الذى رُمى من القوس الشديدة.

قالوا: وهذا أيضا تخللت حركاتها سكنات، وهذا الذى تظنّه متحركا حركة متصلة هو من خطاء الحواس، لان الحواس [2098] يفوتها كثير من مدركاتها كما وضعوا فى المقدمة الثانية عشرة. فقيل لهم أرأيتم إذا تحركت

(2095) ثلاثتها : ت، ثلاثها : ن (2096) وعلى : ت، على : ن (2097) الوضع : ت، المعنى الوضع : ن (2098) لان الحواس : ت، — : ج

الرحى | دورة [2099] كاملة، ليس الجزء الذى فى محيطها قد قطع مسافة (١٠٧-ا)م الدائرة الكبيرة فى الزمان بعينه الذى قطع فيه الجزء الذى هو قريب من مركزها الدائرة الصغيرة، فحركة المحيط أسرع من حركة الدائرة الداخلة، ولا يتسع لكم القول بأن ذلك الجزء تخللت حركته سكنات أكثر لكون الجسم كله واحداً و متّصلاً؛ أعنى جرم الرحى، فكان جوابهم أنها تتفكك أجزاؤها عند الدوران، و تكون السكنات التى تتخلل كل جزء يدور قريب من المركز أكثرَ من السكنات التى تخللت الجزء الذى هو أبعد من المركز.

فقيل لهم فكيف نرى الرحى جسما واحدا لايتكسر بالمطارق، فإذا دار تفكّك و عند سكونه يلتحم و يصير كما كان، وكيف لا تدرك أجزاؤه مفككة، فاستعملوا فى جواب ذلك المقدمة الثانية عشرة بعينها وهى أن لا يعتبر إدراك الحواس بل شاهد العقل، ولا تظن أن هذا الذى ذكرت لك هواشنع ما يلزم عن هذه الثلاث مقدمات، بل الذى يلزم عن اعتقاد وجود الخلاء أعجب وأشنع. وما هذا الذى ذكرت لك من أمر الحركة أعظم شناعة من كون قطر المربع مساوياً لضلعه بحسب هذا الرأى، حتى قال بعضهم إن المربّع شئ غير موجود.

و بالجملة أن | بحسب المقدمة الاولى، تبطل جميع براهين الهندسة (٢٢١-ب)م كلها و ينقسم الامر فيها قسمين: اما بعضها فيكون باطلا محضا مثل خواصّ التباين و الاشتراك فى الخطوط و السطوح وكون خطوط | مُنطقة و غير (١٠٧-ب)م منطقة [2100] وكل ما تضمنته عاشرة اقليدس وما شابه ذلك، و بعضها تكون براهينه غير مطلقة كقولنا نريد أن نقسم خطّا بنصفَيْن لأنه إن كانت جواهره عددها فرد فلا يمكن انقسامه بحسب وضعهم. و اعلم أن لبنى شاكر «كتاب الحيل» المشهور، فيه نيف على المائة حيلة كلها مبرهنة و خرج للفعل ولو كان الخلاء موجودا لما صح منها ولا واحدة، و لبطل كثير من اعمال تجرية المياه وفى الاحتجاج على تثبيت هذه المقدمات و اشباهها، فنيت الأعمار و ارجع الى تبيين معانى بقية مقدماتهم المذكورة.

(2099) دورة ت، دورا ج (2100) منطقة ...منطقة : ت، منقضة... منقضة : ن

المقدمة الرابعة

هي قولهم : إن الأعراض موجودة وهي معانٍ زائدة على معنى الجوهر ولا ينفكّ جسم من الأجسام من أحدها . وهذه المقدمة لو اقتُصرفيها على هذا القدر ، لكانت هذه مقدمة صحيحة بيّنة واضحة لاريب فيها ولا شبهة ، لكنهم قالوا: إن كل جوهر إن لم يكن فيه عرض الحياة ، فلا بد له أن يكون له عرض الموت لان كل ضدّين فلا يخلو القابل من أحدهما قالوا: وكذلك يكون له لون وطعم ، وحركة أوسكون ، واجتماع أو افتراق . وإن كان فيه عرض الحياة فلا بد فيه من أجناس أخرى من الأعراض (١٠٨-١) م كالعلم او الجهل او الإرادة أو ضدها | او القدرة او العجز او الإدراك أو أحد اضداده وبالجملة كل ما يوجد للحي فلا بد له منه او من احد اضداده.

المقدمة الخامسة

هي قولهم : إن الجوهر الفرد تقوم به تلك الأعراض ، ولا ينفكّ منها. وتبيين هذه المقدمة ومعناها أنهم يقولون : ان هذه الجواهر الأفراد التي يخلقها الله كل جوهر فرد منها ذو أعراض لا ينفكّ منها ، مثل اللون والرائحة والحركة أوالسكون إلا الكمّ. فان كل جوهر منها، ليس هوذا كمّ لأن الكم عندهم ما يسمّونه عرضا ولا يعقلون معنى العرضية فيه، وبحسب هذه المقدمة يرون أن كل أعراض توجد في جسم من الأجسام فلا يقال إن عرضا منها مخصوص بجملة ذلك الجسم بل ذلك العرض، هوعندهم موجود في كل جوهر فرد من الجواهر التي تألّف منها ذلك الجسم. مثال ذلك هذه القطعة من الثلج ليس البياض موجودا في الجملة كلها فقط ، بل كل جوهر وجوهر من جواهر هذا الثلج هوالأبيض(2101) ولذلك وُجد البياض في مجموعها. وكذلك قالوا في الجسم المتحرك كل جوهر فرد من جواهره هو المتحرك ولذلك تحرك جميعه وهكذا الحياة موجودة عندهم في كل جزء

(2101) الابيض : ت ، البياض : ن

وجزء من جواهر الجسم الحى. وكذلك الحس كل جوهر فرد فى تلك الجملة الحساسة هو الحساس عندهم | لأن الحياة والحس والعقل والعلم (١٠٨-ب)م عندهم أعراض ، مثل السواد والبياض كما نبيّن من مذاهبهم.

اما النفس فهم فيها مختلفون. أغلب أقوالهم انها عرض موجود فى جوهر واحد فرد من جملة الجواهر التى تركّب منها الإنسان مثلا ، وتسمّت الجملة متنفسة من أجل كون ذلك الجوهر الفرد فيها. ومنهم من يقول: إن النفس جسم[2102] مركّب من جواهر لطيفة ، وتلك الجواهر هى بلا شك ذات عرض ما به تخصصت وصارت نفسا، وتلك الجواهر قالوا : مخالطة لجواهر البدن فما ينفكّون عن كون معنى النفس عرضا ما.

أما العقل فرأيتهم يجمعون أنه عرض فى جوهر فرد من الجملة العاقلة وفى العلم عندهم حيرة هل هو عرض موجود فى كل جوهر وجوهر من جواهر الجملة العالمة او فى جوهر واحد فقط ، ويلزم على كلا القولين شناعات.

ولما اعتُرض عليهم بكوننا نجد المعادن والأحجار أكثرها ذا[2103] لون شديد ، فاذا سُحقت ذهب ذلك اللون، لانّا اذا سحقنا الزمرد الشديد الخضرة صار غبارا أبيض، دليل أن هذا العرض تقوم به الجملة، لا كل جزء منها ، واَبْيَن من ذلك أن الأجزاء إذا قطعت من الحى ، فليست حيّة دليل أن هذا المعنى تقوم به الجملة لا كل جزء منها، قالوا فى جواب ذاك : العرض لا بقاء له وانما يخلق دائما كما سأبيّن من رأيهم فى المقدمة التي بعد هذه.

المقدمة السادسة (١٠٩-أ)م

هى قولهم: إن العرض لا يبقى زمانَيْن معنى هذه المقدمة أنهم زعموا أن الله عز وجل يخلق الجوهر ويخلق فيه اى عرض شاء معاً فى دفعة واحدة، ولا يوصف تعالى بالقدرة على خلق جوهر دون عرض لأن ذلك ممتنع ، وحقيقة العرض ومعناه هو ان لا يبقى ، ولا يثبت زمانين يعنون آنَيْن؛

(2102) جسم : ت ، — : ن (2103) ذا : ج ، ذو : ت ،

فعندما يُخلق ذلك العرض، يذهب ولا يبقى. فيخلق الله عرضاً آخر من (٢٢٢-ا) ت نوعه ، فيذهب أيضا ذلك | الآخر فيخلق ثالثا من نوعه هكذا دائماً، طال ما يريد الله بقاء نوع ذلك العرض، فإن أراد تعالى أن يخلق نوع عرض آخر فى ذلك الجوهر خلق وإن كفّ عن الخلق ولم يخلق عرضاً عدم ذلك الجوهر هذا رأى بعضهم، وهم الأكثر وهذا هو خلق الأعراض التى يقولونها[2104] .

أما بعضهم من المعتزلة فيقول: إن بعض الأعراض تبقى مدة ما وبعضها لا تبقى زمانين وليس لهم فى ذلك قانون يرجعون اليه حتى يقولوا نوع العرض الفلانى يبقى، والنوع الفلانى لا يبقى. والذى دعاهم الى هذا الرأى هو أن لا يقال بأن ثم طبيعة بوجه وأن هذا الجسم تقتضى طبيعته أن يلحقه من الأعراض الكذا والكذا ، بل يريدون أن يقولوا إن الله تعالى خلق هذه الأعراض الآن دون واسطة طبيعة، دون شئ آخر. فإذا قيل ذلك، لزم (١٠٩-ب) م عندهم ضرورة أن لا يبقى | ذلك العرض، لأنك إن قلت يبقى مدة ثم يعدم لزم الطلب اى شئ أعدمه ؟ فإن قلت إن الله يعدمه اذا شاء ، فهذا لا يصحّ بحسب رأيهم لأن الفاعل لا يفعل العدم لان العدم لا يفتقر لفاعل، بل اذا كفّ الفاعل عن الفعل كان عدم ذلك الفعل. وهذا صحيح على جهة ما ، فلذلك افضى بهم القول لكونهم أرادوا أن لا تكون ثم طبيعة توجب وجود شئ أوعدم شئ، إن قالوا بخلق الأعراض متتابعةً ، واذا أراد الله عند بعضهم أن يعدم الجوهر ، فلا يخلق فيه عرضا ، فيعدم.

أما بعضهم فقال: إن إذا أراد الله إفساد العالم يخلق عرض الفناء لا فى محلّ فيقاوم ذلك الفناء لوجود العالم ، وبحسب هذه المقدمة قالوا إن هذا الثوب الذى صبغناه احمر بزعمنا، ليس نحن الصابغين أصلا، بل الله أحدث ذلك اللون فى الثوب عند مقارنته للصبغ الأحمر الذى نزعم نحن أن ذلك الصبغ تعدّى إلى الثوب وليس الأمر[2105] قالوا كذلك ، بل قد اجرى الله العادة ان لا يحدث هذا اللون الأسود مثلا الا عند مقارنة الثوب

(2104) يقولونها :ت ، يقولونه : ن (2105) وليس امر : ت ، كذلك وليس هذا قالوا فقط بل : ن

للنيلج، ولا يبقى ذلك السواد الذى خلقه الله عند مقارنة المتسوّد للسواد[2106]، بل يذهب لحينه ويُخلق سواد آخر، وقد أجرى الله أيضا العادة أنه لا يُخلق بعدذهاب ذلك السواد حمرة أو صفرة، بل سواد مثله فالزموا بحسب هذا الوضع أن هذه الأشياء التى نعلمها الآن | ليست هى علومنا التى علمناها (١١٠ - ا) م أمس، بل عدمت تلك العلوم، وخلقت علوم أخرى مثلها، قالوا كذلك، هو لأن العلم عرض وكذا النفس أيضا يلزم من يعتقدها عرضا أن تُخلق لكل ذى نفس مائة ألف نفس مثلا فى كل دقيقة لأن الزمان عندهم، كما علمت، مؤلف من آنات لا تتجزأ وبحسب هذه المقدمة:

قالوا: إن الإنسان إذا حرّك القلم فما الانسان حرّكه لأن هذا التحرُّك الذى حدث فى القلم، هو عرض خلقه الله فى القلم وكذلك حركة اليد المحرّكة للقلم بزعمنا عرض خلقه الله فى اليد المتحركة، وانما أجرى الله العادة بأن تقارن حركة اليد لحركة القلم لا أن لليد أثرة بوجه، ولا سببية فى حركة القلم، لأن العرض قالوا: لا يتعدّى محلّه. وبإجماع[2107] منهم أن هذا الثوب الأبيض الذى أنزل فى خابية النيلج، فانصبغ[2208]، ليس النيلج سوّده لأن السواد عرض فى جسم النيلج لا يتعدّى لغيره، وليس ثم جسم له فعل اصلا. وانما الفاعل الأخير، الله وهوالذى أحدث السواد فى جسم الثوب عند مقارنته للنيلج. إذ هكذا أجرى العادة وبالجملة لا يقال هذا سبب كذا بوجه، هذا رأى جمهورهم. وبعضهم قال بالسببية، فاستشنعوه.

وأما أفعال الناس فهم فيها مختلفون.

مذهب أكثرهم وجمهور الاشعرية[2109] أن[2110] عند تحريك هذا القلم، خلق الله أربعة أعراض ليس منها عرض سببا للآخر؛ بل هى متقارنة فى الوجود | لا غير. العرض الاول إرادتى أن أحرّك القلم؛ والعرض (١١٠ - ب) م الثانى قدرتى على تحريكه؛ والعرض الثالث نفس الحركة الانسانية،

(2106) للسواد: ت، سوادا: ج (2107) باجماع: ت، باجتماع: ن (2108) فانصبغ: ت، فاصبغ: ن (2109) جمهور الاشعرية: ت، مذهب الاشعرية: ن (2110) ان: ت، اعنى: ج، انى: ن

اعنى حركة اليد؛ و العرض الرابع تحرّك القلم. لانهم زعموا أن الإنسان إذا أراد شيئا ففعله بزعمه، فقد خلقت له الإرادة. و خلقت له القدرة على فعل ما أراد، و خلق له الفعل، لأنه لا يفعل بالقدرة المخلوقة فيه ولا اثر لها فى الفعل.

اما المعتزلة، فقالوا: إنه يفعل بالقدرة المخلوقة فيه. و بعض الاشعرية قال للقدرة المخلوقة فى الفعل اثر مّا، ولها به تعلق و لكن اكثرهم[2111] استشنعوا ذلك. و هذه الإرادة المخلوقة على زعم كلهم. و القدرة المخلوقة. و كذلك الفعل المخلوق عند بعضهم. كل ذلك أعراض لا بقاء لها، و إنما الله يخلق في هذا القلم تحرُّكا بعد تحرُّك، هكذا دائما طال ما القلم متحركا[ا]، (٢٢٢ – ب) ج فإذا سكن، فلم يسكن | حتى خلق فيه أيضا سكونا[2112] ولا يبرح يخلق فيه سكونا[2112] بعد سكون طالما القلم ساكنا[2113]. فى كل آن من تلك الآنات. اعنى الأزمنة الأفراد يخلق الله عرضا فى جميع أشخاص الموجودات، من مَلك و فلك و غيرهما، هكذا دائما فى كل حين و قالوا: إن هذا هو الايمان الحقيقى بان الله فاعل، ومن لم يعتقد أن هكذا يفعل الله فقد جحد كون الله فاعلا على رأيهم. و فى مثل هذه الاعتقادات يقال عندى و عند كل ذى (١١١ – ا م) عقل: ام انتم تخدعونه | كما يُخدع انسان[2114] اذ هذا هو عين الخدعة[2115] حقيقة.

المقدمة السابعة

هى اعتقادهم أعدام الملكات أنها معانٍ موجودة فى الجسم[2116] زائدة على جوهره فهى أعراض موجودة أيضا فهى تُخلق دائما كلما ذهب شئ خُلق شئ. و بيان ذلك أنهم لا يرون أن السكون هو عدم الحركة ولا أن الموت عدم الحياة ولا أن العمى عدم الإبصار، ولا كل ماشا به هذا من أعدام الملكات، بل حكم[2117] الحركة و السكون عندهم حكم الحرارة و البرودة، فكما أن الحرارة و البرودة عرضان موجودان فى الموضوعين: الحارّ و البارد.

(2111) و استشنعوا: ت، لكن اكثرهم استشنعوا: ن (2112) سكونا: ت، سكون: ج (2113) ساكن: ت، ساكنا: ج، (2114): ع [ايوب ١٢/ ٩]، ام كهتل بانوش تهتلو بو: ت ج (2115): ا، المتول ت ج. (2116) فى الجسم: ت، فى كل جسم: ن (2117) حكم: ت، — ج

كذلك الحركة عرض مخلوق فى المتحرك والسكون عرض يخلقه الله فى الساكن ولا يقيم[2118] زمانين أيضا كما تقدّم فى المقدمة التى قبل هذه .

فهذا الجسم الساكن عندهم ، قد خلق الله السكون فى كل جزء من أجزائه؛ وكلما عدم سكون خلق سكونا[2119] آخر طال ما ذلك الشئ الساكن ساكنا[2120]، وهو القياس بعينه عندهم فى العلم والجهل، أن الجهل عندهم موجود ، وهو عرض فلا يزال جهل يذهب وجهل يُخلق دائما، طال ما يدوم الجاهل جاهلاً بامرمتّا . وهو القياس بعينه فى الحياة والموت، لأن كلاهما عندهم عرض وهم يصرحون بأن حياة تذهب وحياة تُخلق طال ما الحى حيا[2121] فاذا اراد الله موته خلق فيه عرض الموت بعقب ذهاب عرض الحياة الذى | لا يبقى زمانين. اما هذا كله فهم يصرحون به ويلزم (١١١ ب) م ضرورة على هذا الوضع ان عرض الموت الذى يخلقه الله هو ايضا يعدم لحينه فيخلق الله موتاً آخر ولولا ذلك لما دام الموت بل كما تُخلق حياة بعد حياة كذلك يُخلق موت بعد موت. فياليت شعرى الى متى يخلق الله عرض الموت فى الميّت هل طال ما شكله باقيا[2122] او طال ما جوهر من جواهره باقيا[2122] لأن عرض الموت الذى يخلقه الله إنما يخلقه بحسب إرادتهم فى كل جوهر فرد من تلك الجواهر، ونحن نجد أضراس أموات لها آلاف من السنين. فذلك دليل أن الله ما عدّم ذلك الجوهر فهو يخلق فيه عرض الموت طول هذه الآلاف كلما ذهب موت خلق موتا هذا مذهب جمهورهم.

وبعض المعتزلة يقول بأن بعض أعدام الملكات ليست أمورا موجودة بل يقول إن العجز عدم القدرة والجهل عدم العلم ولا يطرد ذلك فى كل عدم ، ولا يقول إن الظلام عدم الضوء ولا أن السكون عدم الحركة بل يجعل من هذه الأعدام بعضها موجودا[2123] وبعضها عدم ملكة بحسب

(2118) يقيم : ت ، يقوم : ن (2119) سكونا : ت ، سكون : ج (2120) ساكنا : ج ، ش، ت ، (2121) حيا : ـ ، حى: ت (2122) باقيا : ج ن ، باق : ت (2123) موجودا: ـ ، موجودة : ـ

ما يوافقه فى اعتقاده مثل ما فعلوا فى بقاء الأعراض بعضها يبقى مدة وبعضها لا يبقى زمانين لأن قصد الجميع فرض وجود تطابق طبيعته لآرائنا و مذاهبنا.

المقدمة الثامنة

(١١٢-ا) م هى قولهم : أن ليس ثم غير جوهر و عرض وأن الصور الطبيعية | أيضا أعراض و تبيين هذه المقدمة أن الأجسام كلها عندهم مؤلّفة من جواهر متماثلة كما بينّا فى مقدمتهم الأولى و انما تخالف بعضها بعضا بالأعراض لا غير ، فتكون الحيوانية عندهم و الإنسانية والحس و النطق، كل ذلك أعراض بمنزلة البياض والسواد و المرارة و الحلاوة . حتى تكون مباينة شخص هذا النوع لشخص نوع آخر مثل مباينة شخص لشخص من نوع واحد حتى أن جسم السماء عندهم ، بل جسم الملائكة بل جسم العرش على ما يُتوّهم وجسم اى حشرة شئت من حشرات الأرض أو أى نبات شئت ، الكل جوهر واحد و إنما اختلفت بالأعراض لا غير ذلك، و جواهر الكل هى الجواهر الأفراد.

المقدمة التاسعة

هى قولهم : إن الاعراض لا تحمل بعضها بعضا ولا يقال عندهم إن هذا العرض محمول على عرض آخر و الآخر على الجوهر بل الأعراض كلها إنما هى محمولة حملا اوليّاً على الجوهر بالسواد . وهربهم من ذلك لأنه كان يلزم أن لا يوجد ذلك العرض الأخير فى الجوهر إلا بعد تقدّم العرض الأول، وهم يأبون ذلك فى بعض الأعراض و يريدون ان يوجدوا امكان وجود بعض الأعراض فى أى جوهر اتّفق من غير أن يخصصه
(٢٢٣-ا) ج عرض آخر بحسب ما يرون أن | الأعراض كلها هى التى تخصص ومن
(١١٢-ب) م | وجه آخر أيضا أن الموضوع الذى يحمل عليه المحمول يحتاج أن يكون ثابتا دائما مدة ما . و اذا كان العرض لا يبقى زمانين عندهم. اعنى آنين فكيف يمكن على هذا التقدير (2124) ان يكون حاملا غيره .

(2124) التقدير : ت ، التقرير : ن

هى: هذا التجويز الذى يذكرونه؛ وهذا هو عمدة علم الكلام. واسمع معناه هم يرون أن كل ما هو متخيَّل فهو جائز عند العقل، مثل ان تصير كرة الارض فلكا دوارا ويصير الفلك كرة الارض[2125] وجائز وقوعه باعتبار العقل. ومثل ان تتحرك كرة النار نحو المركز وتتحرك كرة الأرض نحو المحيط. وما هذا المكان اَوْلى بهذا الجسم من المكان الآخر بحسب التجويز العقلى. قالوا. وكذلك كل شئ من هذه الموجودات المشاهدة كون شئ منها أكبر مما هو أو أصغر او بخلاف ما هو موجود عليه من شكل ومكان، مثل أن يكون شخص إنسان قدر الجبل العظيم ذا رؤوس كثيرة يطفو[2126] على الهواء أو يوجد فيل قدر بقّة، وبقّة قدر فيل. كل هذا قالوا جائز عند العقل، وعلى هذا النحو التجويز يطرد العالم كله. واى شئ فرضوه من هذا القبيل قالوا يجوز ان يكون كذا، وممكن أن يكون كذا. وما كون الأمر الفلانى كذا باَوْلى من كونه كذا من غير التفات لمطابقة الوجود لما يفرضونه، لأن هذا الموجود قالوا الذى له | صور معلومة، ومقادير محصورة؛ (١١٣ -١) م وحالات لازمة لا تتغير ولا تتبدل. إنما كونها كذلك جرْى عادة، كما أن عادة السلطان ان لا يخترق اسواق المدينة الا وهو راكب ولا رؤى قط، الا كذلك. ولا يمتنع عند العقل أن يمشى راجلاً فى المدينة، بل ذلك ممكن بلا شك، وجائز وقوعه.

كذلك قالوا: كون الارض تتحرك للمركز والنار للعلو أو كون النار تحرق والماء يبرد، جرى عادة ولا يمتنع فى العقل ان تتغير هذه العادة تبرد النار وتتحرك الى اسفل وهى نار؛ وكذلك يسخن الماء ويتحرك إلى العلو وهو ماء وعلى هذا بُنِي الأمر كله. وهم مع هذا مجمعون أن اجتماع الضدّيْن فى محلّ واحد وفى آن واحد محال، لا يصح ولا يجوّز العقل ذلك. وكذلك يقولون أيضا إن كون جوهر لا عرض فيه اصلا، أو عرض لا فى محلّ فى أقاويل بعضهم ممتنع لا يجوّزه العقل.

(2125) الا ضى ب. ارض ح (2126) يطفو: ت ن؛ يطف: ج ى

وكذلك يقولون: إن انقلاب الجوهر عرضا أو انقلاب العرض جوهرا لا يصح، ولا دخول جسم فى جسم يصح، بل يقرّون أن هذه ممتنعة عقلا. أما أن كل ما عدّوه من الممتنعات لا يتصور بوجه، وإن الذى سمّوه ممكنا يتصور فهو قول صحيح، غير أن الفلاسفة تقول: إن هذا الذى سمّيتموه ممتنعا لكونه لا يتخيّل والذى سمّيتموه ممكناً لكونه يتخيل، وهذا الممكن عندكم هو ممكن فى الخيال. لا عند العقل. فانتم فى هذه المقدمة تعتبرون الواجب (١١٣ ب) م والجائز والمستحيل تارة | بالخيال لا بالعقل، وتارة ببادئ الرأى المشترك، كما ذكر ابو نصر عند ذكره المعنى الذى يسمّيه المتكلمون عقلا؛ فقد تبيّن ان المتخيل عندهم ممكن يطابقه[2127] الوجود أو لم يطابقه، وكل ما يتخيّل فهو الممتنع. وهذه المقدمة لا تصح الا بالتسع مقدمات التى تقدّم ذكرها. ومن أجلها بلا شك التجئ لتقديم تلك وبيان ذلك على ما اصف لك وأكشف لك من بواطن هذه الأمور على جهة مناظرة وقعت بين المتكلم والفيلسوف.

قال المتكلم لفيلسوف: لاى شئ وجدنا هذا جسم الحديد فى غاية الصلابة والشدّة وهو اسود، وهذا جسم الزبد فى غاية اللين والرخاوة وهو أبيض.

جاوبه الفيلسوف بأن قال: إن كل جسم طبيعى له نوعان من الأعراض. أعراض تلحقه من جهة مادته كمثل ما يصح الإنسان ويمرض، وأعراض تلحقه من جهة صورته كتعجب الإنسان وضحكه، ومواد الأجسام المركبة تركيبا أخيرا مختلفة جدا بحسب الصور المخصصة للمواد، حتى صار جوهر الحديد خلاف جوهر الزبد وتبعهما من الأعراض المختلفة ما تراه، فالشدة [2128] فى هذا واللين فى هذا أعراض تابعة لاختلاف صورهما والسواد والبياض أعراض تابعة لاختلاف موادهما [2129] الأخيرة.

(2127) يطابقه : ت ، طابقه : ح (2128) فالشدة : ت ، من الشدة : ن (2129) موادها: ت ، مادتهما : ن

فنقض المتكلم هذا الجواب كله بتلك المقدمات التى له على ما أصف لك وذلك أنه يقول: لا صورة موجودة، كما تزعم اصلا، تُقوّم الجوهر حتى تجعلها جواهر مختلفة | بل الكل أعراض كما بينّا من قولهم فى المقدمة (١١٤: ١٠)م الثامنة ثم أنه يقول: لا اختلاف بين جوهر الحديد وجوهر الزبد والكل مؤلّف من جواهر أفراد متماثلة كما بينّا من آرائهم فى المقدمة الأولى التى يلزم عنها ضرورة المقدمة الثانية والثالثة كما بينّا. وكذلك المقدمة الثانية عشرة محتاج اليها فى اثبات الجوهر الفرد. ولا يصح أيضا عند المتكلم أن تكون أعراض ما تخصص هذا الجوهر حتى يكون بها مُهيّئا مستعدّا لقبول أعراض | ثوانٍ لأن لا يحمل عنده عرض عرضاً كما بينّا فى المقدمة (٢٢٣-ب)ج التاسعة، ولا للعرض بقاء كما بينّا فى المقدمة السادسة.

فاذا صح للمتكلم كل ما أراد بحسب مقدماته، وكان الحاصل من ذلك أن جواهر الزبد والحديد جواهر واحدة متماثلة، ونسبة كل جوهر منها الى كل عرض نسبة واحدة. وما هذا الجوهر أولى بهذا العرض من هذا وكما أن هذا الجوهر الفرد ما هو بأن يتحرك أولى منه بان يسكن، كذلك ما جوهر منها أولى بأن يقبل عرض الحياة اوعرض العقل اوعرض الحس من جوهر آخر، وكثرة الجواهر وقلتها لا تزيد فى ذلك شيئا. إذ العرض إنما وجده فى كل جوهر وجوهر منها كما بينّا من قولهم فى المقدمة الخامسة. فيلزم بحسب هذه المقدمات كلها أن ما الإنسان أولى بأن يعقل من الخنفس(2130) ويلزم ما قالوا من التجويز فى هذه المقدمة. ومن أجل هذه المقدمة | كان (١١٤-ب)م السعى كله، لأنها آكد شئ فى إثبات كل ما يراد إثباته كما سيبيّن.

تنبيه:

اعلم يا أيها الناظر فى هذه المقالة، انك إن كنت ممن علم النفس وقواها وتحقق كل شئ على حقيقة وجوده، فقد علمت أن الخيال موجود لاكثر الحيوانات، أما الحيوان الكامل كله اعنى الذى له قلب، فان وجود الخيال له بيّن وإن الإنسان لم يتميّز بالخيال ولا فعل الخيال، فعل

(2130) الخنفس: ت، الخنفسة: ن، الخفاش: ى

العقل بل ضده، وذلك أن العقل يفعل المركبات ويميّز أجزاءها ويجردها ويتصورها بحقيقتها وبأسبابها، ويدرك من الشئ الواحد معانى كثيرة جدا متباينة عند العقل كتباين الشخصين من الناس عند الخيال فى الوجود، وبالعقل يميّز المعنى الكلىّ من المعنى الشخصى. ولا يصح برهان من البراهين إلا بالكلى. وبالعقل يعلم المحمول الذاتى من العرضى، وليس للخيال فعل شئ من هذه الأفعال. فان الخيال لا يدرك الا الشخصى المركب بجملته على ما أدركته الحواس، أو يركّب الأشياء المفترقة فى الوجود، ويركب بعضها على بعض. والكل جسم أو قوة من قوى الجسم كما يتخيّل المتخيل شخص إنسان ورأسه رأس فرس وله أجنحته ونحو ذلك. وهذا هوالذى يسمّى المخترع الكاذب، لأنه لا يطابقه موجود اصلا، ولا يقدر الخيال بوجه على التبرّئ فى إدراكه عن المادة، ولوجرد صورة ما غاية التجريد، فلذلك (١١٥-١) م لا اعتبار بالخيال واسمع ما أفادتنا | العلوم الرياضية وما اعظم ما اتخذناه منها من المقدمات.

اعلم أن ثم أشياء إن اعتبرها الإنسان بخياله فلا يتصورها بوجه، بل يجد امتناع تخيُّلها كامتناع اجتماع الضدين، ثم صح بالبرهان وجود ذلك الأمر الممتنع تخيُّله وابرزه الوجود. وذلك أنه اذا تخيّلت كرّة كبيرة أى قدر شئت، ولو تخيلتها قدر كرة الفلك المحيط ثم تخيلت فيها قطرا يجوز على مركزها ثم تخيلت شخصين من الناس واقفين عل طرّفى القطر حتى يكون وضع رجليهما عل استقامة القطر، ويصير القطر والرجلان بخط واحد [2131] مستقيم. فلا يخلوان يكون القطر موازيا للأفق أو غير مواز له. فإن كان موازيا، سقطا جميعا وان كان غير مواز سقط احدهما، وهو الأسفل وثبت الآخر. هكذا يدرك الخيال، وقد تبرهن أن الارض كُريّة، وان من المعمورة على طرفى القطر وكل شخص من سكان الطرفين رأسه ممايلى السماء ورجلاه ممايلى رجلى الآخر المقاطر له ولا يمكن وقوع احدهما بوجه، ولا يتصور، اذ ليس منهما واحد فوق وآخر اسفل، بل كل واحد منهما فوق واسفل الاضافة الى الآخر.

(2131) واحد : ت ، — ن

وكذلك تبرهن فى ثانية المخروطات خروج خطَّيْن يكون بينهما فى ابتداء خروجهما بُعد ما وكلما بَعُدَا ، تناقص [2132] ذلك البعد [2133] ، وقرب احدهما من الآخر ولا يمكن التقاؤهما أبدا. وإن أخرجا لغير نهاية ، وإن كان كلما بعدا تقاربا. وهذا لا يمكن ان | يتخيل، ولا يقع فى شبكة الخيال (١١٥-ب)م بوجه وذانك الخطّان ، احدهما مستقيم والآخر منحنٍ كما بان هناك. فقد تبرهن وجود ما لا يتخيل، ولا يدركه الخيال بل هو ممتنع عنده. وكذلك تبرهن امتناع ما يوجبه [2134] الخيال وهو كون الله تعالى جسما أو قوة فى جسم اذ لا موجود عند الخيال الا جسم او شئ فى جسم.

فقد بان أن ثَمّ شيئ[ا] آخر ، به يعتبر الواجب والجائز والممتنع وما هو الخيال ، فما أحسن هذا النظر وما اعظم جدواه ! لمن أراد أن يفيق من هذا الإغماء اعنى الاقتداء بالخيال . ولا تظن أن المتكلمين لا يشعرون بشئ من هذا، بل يشعرون به بعض شعور ويعلمونه ويسمّون ما يتخيل، وهو ممتنع كمثل كون الله جسماً وهماً وخيالاً وكثير ما يصرحون بأن الأوهام كاذبة، ولذلك التجئوا للتسع مقدمات التى ذكرنا حتى صححوا بها هذه المقدمة العاشرة ، وهى تجويز ما أرادوا تجويزه من المتخيّلات من أجل تماثل الجواهر وتساوى الأعراض فى العرضيّة كما بينّا.

فتأمّل يا أيها الناظر وأرى أنه نشأ طريق نظر عويص. وذلك أن هذه تصوُّرات | ما يدّعى شخص أنها تصوُّرات عقلية ، وآخر يقول: (٢٢٤-ا) م إنها تصوُّرات خيالية فنريد أن نجد أمراً يبيّن لنا المعقولات من المتخيلات، فان قال الفيلسوف: إن الوجود شاهدى كما يقول وبه نعتبر الواجب والجائز والممتنع قال له المتشرع : وفى ذلك هو النزاع لأن هذا الموجود ندّعى انا [2135] أنه فُعل بإرادة لا أنه لزم وإذا فُعل بهذه الصفة فيجوز أن يفعل بخلافها إلا أن يقطع التصوُّر العقلى أنه لا يجوز خلاف هذا كما تزعم، وهذا باب التجويز فيه عندى كلام ستسمعه فى مواضع من هذه المقالة وما هو امر يبادَر بدفع جميعه بالهوينا [2136].

(2132) تناقص : ت ، تناقض: ن (2133) البعد: ت ، الابعاد : ن (2134) يوجبه : ت ، يوجب به: ن (2135) انا : ت ، — : ن (2136) بالهوينا : ت ، بالهينا : ن

هى قولهم: إن وجود مالا نهاية له محال على اى حال كان. وبيان ذلك أنه قد تبرهن امتناع وجود عظم مالا نهاية له، أو وجود أعظام لانهاية لعددها. وإن كان كل واحد منها متناهى العظم. وبشرط أن تكون هذه الغير متناهية موجودة معا فى الزمان. وكذلك وجود علل لاتتناهى، محال، أعنى أن يكون شئ علة لأمر، ولذلك الشئ علة أخرى، وللعلة علة، وهكذا الى لا نهاية حتى تكون متعددات لا نهاية لها موجودة بالفعل سواء كانت اجساما[2137] أو مفارقة ؛ لكن بعضها علة لبعض. وهذا هو الترتيب الطبيعى الذاتى الذى تبرهن امتناع مالا نهاية له فيه [2138] . أما وجود مالا نهاية له بالقوة او بالعرض فمنه ما تبرهن وجوده كما تبرهن انقسام العظم الى لا نهاية بالقوة وانقسام الزمان الى لانهاية . ومنه ما فيه موضع نظر، وهو وجود مالا نهاية له بالتعاقب وهوالذى يسمّى مالا نهاية له بالعرض، وهو أن يوجد شئ بعد عدم | شئ آخر ؛ وذلك بعد عدم آخر ثالث، (١١٦ –ب) م وهكذا الى لا نهاية. فى هذا هوالنظر العويص جدا. فمن يدّعى أنه قد برهن على قدم العالم يقول : إن الزمان غير متناه، ولا يلزمه من ذلك محال، لكون الزمان كلما حصل منه جزء، عدم قبله جزء آخر. وكذلك تعاقب الأعراض عنده، على المادة الى لا نهاية، ولا يلزمه محال، لكونها غير موجودة كلها معا، بل بالتعاقب وهذا مالم يتبرهن امتناعه.

اما المتكلمون فلا فرق عندهم بين ان تقول : إن عظم ما موجود لا نهاية له، أو تقول : إن الجسم والزمان يقبل القسمة الى لا نهاية، ولا فرق عندهم بين وجود أشياء غير متناهية العدد مرتّبة معا. كأنك قلت أشخاص الإنسان الموجودون[2139] الآن أو قولك : إن أشياء حصلت فى الوجود لا يتناهى عددها. وإن كان عدمت اولا اولا، كأنك قلت :

(2137) اجساما : ج ، اجسام: ت (2138) له فيه: ت ، فيه: ن (2139) الموجودون : ت، الموجودين : ج

زيد، بن عمر، وعمر، بن خالد، وخالد، بن بكر؛ هكذا الى لانهاية. هذا أيضا عندهم محال ، مثل الاول. وهذه الأبعة أقسام مما لا نهاية لها [2140] هي عندهم سواء. وهذا القسم الأخير [2141] منها بعضهم يروم تصحيحه أعنى تبيين امتناعه بطريق سابينّه لك فى هذه المقالة ، وبعضهم يقول: إن هذا معقول بنفسه، ومعلوم بالبديهة، ولا يحتاج عليه برهان. فإن كان من المحال البيّن أن تكون أشياء لا نهاية لها على جهة التعاقب وإن كان الموجود منها الآن متناهيًا ، فقد استحال قدم العالم | بالبديهة ولا يحتاج الى مقدمة (١١٧-ا) م
أخرى بوجه، وما هذا موضع البحث عن هذا الغرض.

المقدمة الثانية عشرة

قولهم: إن الحواس لا تعطى اليقين دائما وذلك أن المتكلمين اتّهموا إدراك الحواس من جهتين إحداهما أنها قد يفوتها، قالوا، كثير من محسوساتها، إما لدقّة جرم مايدرك كما يذكرون [2142] في الجوهر الفرد [illegible] يلزم ·نه كما بينّا وإما لبعدها عن المدرِك لها كما لا يرى الإنسان ، ولا يسمع ولا يشم على بعد عدة فراسخ ؛ وكما لاتدرك حركة السماء. والجهة الثانية أنها قالوا تخطئ * فى مدركاتها كما يرى الإنسان الشئ الكبير صغيرا إذا بعد عنه ويرى الصغير كبيرا، اذا كان فى الماء ويرى المعوجّ مستقيما ، إذا كان بعضه فى الماء وبعضه خارج الماء. وكذلك الميرقن يرى الأشياء صُفْراً والذى تشرّب لسانه مرة صَفْراء يذوق الأشياء الحلوة مرة. ويعددون [2143] أشياء كثيرة من هذا القبيل. قالوا: ولذلك لا يوثق بها فى أن تتّخذ مبادئ برهان ، ولا تظن أن المتكلمين ضاربوا على هذه المقدمة عبثا كما يظن أكثر هؤلاء المتاخرين أن روم متقدميهم إثبات الجزء لا حاجة له بل كل ما قدّمناه من قولهم ضرورى. وإذا اختلّت منها مقدمة واحدة بطل القصد كله. واما هذه المقدمة | الأخيرة فضرورية جدا لأنا (١١٧-ب)م
إذا أدركنا بحواسنا أموراً تناقض ما وضعوه. قالوا حينئذ لا التفات للحواس،

(2140) لها : ن ، له : ت، لهم : ى (2141) الاخير : ت ، الاخر : ج (2142) يذكرون ت ، يذكروا : ج (2143) يعددون : ت ، يعددوا ، ج (*) فى الاصل : تخطا

اذ وتبرهن الأمر الذى زعموا أن شاهد العقل دل عليه كادّعائهم فى الحركة (٢٢٤-ب) ج المتصلة | أنها تخللتها سكنات وتفكّك الرحى عند الدوران وكادّعائهم أن بياض هذا الثوب عدم الآن وهذا بياض آخر. وهذه أشياء خلاف المرئى. وأشياء كثيرة تلزم عن وجود الخلاء كلها يكذّبها الحس ، فيكون جواب ذلك كله أن هذا شئ يفوت الحس فيما يمكن أن يجاوب فيه بذلك ، وفى اشياء يجاوب فيها أن هذا غلط من جملة غلطات الحس وقد علمت أن هذه كلها آراء قديمة كانت تنتحلها السوفسطائيون كما ذكر جالينوس فى كتابه فى القوى الطبيعية عن اولئك الذين كانوا يكذّبون الحواس وحكى كل ما[2144] قد علمته. وبعد تقديمى هذه المقدمات آخذ فى تبييّن طرقهم فى تلك الاربعة مطالب:

فصل عد [٧٤]

هذا الفصل أضمنّ لك فيه الإخبار بدلائل المتكلمين على كون العالم محدثا ولا تطالبنى[2145] بوصف ذلك بعباراتهم[2146] ولا بتطويلهم لكنى أخبرك (١١٨-ا) م بمقصد كل واحد منهم[2147] وبطريق استدلاله على اثبات حدث العالم | أو ابطال قدمه وأنبّهك على المقدمات التى استعملها صاحب تلك الطريق بإيجاز، وأنت إذا قرأت كتبهم المطوّلة وتآليفهم المشهورة لا تجد بوجه معنى زائدا على ما تفهمه من كلامى هذا فى استدلالهم على هذا الغرض : لكنك تجد كلاما أبسط، وعبارات رائقة حسنة وقد ربما سُجعت وقُفّيت وانتخب لها فصيح الكلام وقد ربما أُجمعت العبارة وقُصد فيها إدهاش السامع والتحويل على المتأمل وتجد فى تآليفهم أيضا من تكرار المعانى وإيقاع الشكوك وحلّها بزعمهم ومقاومة مَن خالفهم كثيرا جدا.

الطريق الاول [2148]

زعم بعضهم أن بالحادث الواحد يُستدّل على أن العالم محدث كأنك قلت: إن شخص زيد الذى كان نطفة ثم تنقّل حالا بعد حال حتى صار

(2144) كل ما : ت ، كلها: ن (2145) تطالبنى: ت ، تطلبنى: ج (2146) بعباراتهم : ت ، بعبارتهم : ن (2147) كل واحد منهم : ت ، كل واحد : ن ، كلامهم : ى ، بجوض كلامهم : ز (2148) الاول : ت ، الاولى : ج

إلى كماله ؛ ومحال أن يكون هوالذى غيّر نفسه ونقلها من حال إلى حال، بل له مغيّر خارج[2149] عنه فقد تبيّن حاجته الى صانع أتقن بنيته ونقله من حال الى حال، وكذلك القياس فى هذه النخلة وغيرها. وكذلك قال[2150] القياس فى العالم بجملته ، فأنت ترى أن هذا يعتقد أن أى حكم وُجد لجسم ما لزم أن يحكم به على كل جسم .

طريق ثان[2151]

قالوا أيضا : إن بحدوث شخص من الأشخاص المتناسلة | يتبرهن (١١٨-ب)م أن العالم كله محدث . وبيان ذلك أن زيدا هذا لم يكن، ثم كان ، فان كان لا يمكن بوجه إلا من عمرو[2152] أبيه، فابوه أيضا حادث. فإن كان لا يمكن أن يتكوّن ابوه الاعن خالد جدّه فخالد أيضا حادث فسيمرّ هذا إلى لا نهاية. وقد وضعوا أن وجود مالا نهاية له على هذه الجهة محال ، كما بينّا فى الحادية عشرة من مقدماتهم. وكذلك لو انتهيت مثلاً لشخص اول لا اب له، وهو آدم ، فيلزم السؤال مما ذا تكوّن آدم هذا ؟ فتقول مثلا من التراب ، فيلزم أن يسأل ، وذلك التراب مما ذا تكوّن، فيجاوب مثلا ويقال من الماء ، ويسأل، وذلك الماء مما ذا تكوّن ، فلا بد ضرورة ان يكون هذا، قالوا ، يمرّ الى لا نهاية، وهو محال، أو تنتهى لوجود شئ من بعد العدم المحض وهذا هو الحق، وعنده ينقطع السؤال فهذا قالوا برهان على ان العالم وُجد بعد العدم المحض المطلق.

طريق ثالث[2153]

قالوا: جواهر العالم لا تنفكّ بوجه عن أن تكون مجتمعة أو مفترقة، وقد تجتمع منها جواهر تارة وتفترق أخرى، وبيّن واضح أن باعتبار ذاتها لا يلزمها اجتماع فقط ولا افتراق فقط، لأن لوكانت ذاتها وطبيعتها تقتضى

(2149) خارج : جـ ، خارجا : ت (2150) قال : ت ، قالوا : ن (2151) ثان : ت ، ثانية : جـ (2152) عمرو : جـ ، عمر : ت (2153) ثالث : ت ، ثالثة : جـ

أن تكون مفترقة، فقط لما اجتمعت أبدا وكذلك لو كانت ذاتها وحقيقتها تقتضى أن | تكون مجتمعة فقط، لما افترقت ابدا، فاذاً لا الإفتراق أولى (١١٩ - ا) م بها من الاجتماع، ولا الاجتماع اولى بها من الافتراق، فكونها بعضها مجتمع وبعضها مفترق وبعضها تتبدل عليه الحالات، تارة يجتمع، وتارة يفترق دليل على كونها أعنى هذه الجواهر مفترقة لمن يجمع المجتمع منها ولمن يفرق المفترق منها، فهذا، قالوا : دليل على كون العالم محدثا، فقد بان لك أن صاحب هذه الطريق استعمل المقدمة الاولى من مقدماتهم، وكل ما يلزم عنها.

طريق رابع(2154)

قالوا : العالم كله مركّب من جوهر وعرض. ولا ينفكّ جوهر من الجواهر عن عرض أو أعراض. والأعراض كلها حادثة، فيلزم أن يكون الجوهر الحاصل لها حادثا، لأن كل مقارن للحوادث ولا ينفكّ عنها فهو حادث. فالعالم بجملته حادث. فان قال قائل: لعل الجوهر غير حادث والأعراض هى الحادثة المتعاقبة عليه شيء بعد شيء إلى لا نهاية. قالوا: فيلزم أن تكون حوادث لا نهاية لها، وهذا قد وضعوه محالاً. وهذه الطريقة هى أحذق الطرق واحسنها عندهم، حتى إن كثيرين ظنوها برهانا فقد تسلّم فى هذه الطريق ثلاث مقدمات تحتاج الى ما لاخفاء به على أهل النظر.

إحداهنّ : أن مالا نهاية له على جهة التعاقب محال.

والثانية : | أن كل | عرض حادث، وخصمنا الذى يدّعى قدم العالم (١١٩- ب) م (٢٢٥ - ا) ج يناكرنا فى عرض من الأعراض وهو الحركة الدورية، لأن آرسطو يزعم أن الحركة الدورية غير كائنة، ولا فاسدة، ولذلك يكون عنده ذلك المتحرك الذى له وُجدت هذه الحركة غير كائن، ولا فاسد، فلا فائدة لنا فى إثبات حدوث سائر الأعراض التى خصمنا لا يناكرنا فى حدوثها ويدّعى أنها متعاقبة على غير حادث بالدور، وكذلك يدّعى فى ذلك العرض وحده وهو الحركة

(2154) رابع : ت، رابعة ج

الدورية أعنى حركة الفلك أنه غير حادث ولا هو من نوع عرض من الأعراض الحادثة ، فذلك العرض وحده هو الذى ينبغى أن يبحث عنه ويبيَّن حدوثه.

والمقدمة الثالثة التى تسلّمها صاحب هذه[2155] الطريق هى أن ليس ثم موجود محسوس غير الجوهر والعرض ، أعنى ذلك الجوهر الفرد ، وما يعتقده من أعراضه ، أما إن كان الجسم مركبا من مادة وصورة على ما قد برهن خصمنا فينبغى ان يبرهن كون المادة الاولى والصورة الاولى كائنتين فاسدتين وحينئذ يصح برهان حدث العالم.

طريق خامس[2156]

وهى طريق التخصص ، هذه الطريقة يؤثرونها جدا جدا ومعناها راجع لما بيّنت لك فى مقدمتهم العاشرة وذلك أنه يقصد بفكره إلى العالم بأسره أولأى جزء شاء من أجزائه ويقول: هذا جائز أن يكون على ما هو| (١٢٠ - ١) م عليه من الشكل والمقدار. وبهذه الأعراض الموجودة فيه وفى هذا الزمان والمكان الذى وُجد فيه ، جائز أن يكون أكبر أو أصغر أو بخلاف هذا الشكل أو بأعراض كذا أو يوجد قبل زمان وجوده أو بعده أو فى غير هذا المكان ، فتخصيصه بشكل ما او بمقدار أو بمكان أو بعرض من الأعراض وبزمان مخصَّص مع جواز خلاف ذلك كله ؛ دليل على مخصِّص مختار أراد أحد هذين الجائزين. فافتقار العالم بأسره أو أى جزء من أجزائه لمخصص ، دليل على كونه محدَثا لأن لا فرق بين قولك مخصص، أو فاعل أو خالق، او موجِد أو محدِث أو قاصد الكل، يراد به معنى واحد.

ويفرعون هذا الطريق لجزئيات كثيرة جدا، عامّة وخاصّة حتى يقولون: ما كون الارض تحت الماء بأولى من كونها فوق الماء . فمن خصص لها هذا المكان؟ وما كون الشمس دائرة بأولى من كونها مربّعة أو مثلّثة، إذ نسبة الأشكال كلها للاجسام ذوات الأشكال نسبة واحدة، فمن خصص الشمس

(2155) هذه . ت ، هذا : ج (2156) خامس : ت ، خامسة : ج

بهذا الشكل؟ وهكذا يعتبرون جزئيات العالم بأسره حتى إنهم اذا رأوا زهراً مختلف الألوان تعجبوا وتأكّد عندهم هذا الدليل، وقالوا: هذه ارض واحدة وماء واحد ولأى شئ كان هذا الزهر أصفر وهذا أحمر؟ هل ذلك إلا بمخصّص. وذلك المخصص هو الإله. فالعالم كله مفتقر لمن يخصصه كله وكل جزء من أجزائه بأحد الجزئيات. وهذا كله يلزم بتسليم المقدمة العاشرة (١٢٠ – ب)م مضافا | الى كون بعض من يزعم قدم العالم لا يناكرنا فى التخصيص كما سنبين. وبالجملة هذا عندى أحسن طريق ولى فيه رأى ستسمعه.

طريق سادس[2157]

زعم بعض المتأخرين أنه عثر على طريق حسنة جدا أحسن من كل طريق تقدّم. وهى ترجيح الوجود على العدم. قال العالم ممكن الوجود عند كل أحد، لأنه لوكان واجب الوجود لكان هو الإله ونحن إنما نتكلم مع من يثبت وجود الإله ويقول بقدم العالم، والممكن هوالذى يمكن ان يوجد ويمكن أن لا يوجد، وليس الوجود أولى به من العدم، فكون هذا الممكن الوجود وُجد مع استواء حكم وجوده وعدمه، دليل على مرجّح رجّح وجوده على عدمه. وهذا طريق مقنع جدا وهو فرع من فروع التخصيص المتقدم غير أنه بدّل لفظة مخصص بمرجح، وبدّل حالات الموجود بوجود الموجود نفسه وغالطنا او غلط فى معنى قول القائل: العالم ممكن الوجود، لأن خصمنا المعتقد قدم العالم، يوقع اسم الممكن فى قوله: العالم ممكن الوجود، على غير المعنى الذى يوقعه عليه المتكلم، كما نبيّن. ثم إن قوله: إن العالم مفتقر لمرجح يرجح وجوده على عدمه موضع وهم عظيم جدا، لأن الترجيح، والتخصيص إنما يكون لموجود ما قابل لأحد ١٢١ – ١) م الضدين أو لأحد المختلفين على السواء فيقال منذ | وجدناه بحالة كذا ولم نجده بالحال الأخرى دليل على صانع قاصد كأنك قلت: إن هذا النحاس ما هو بقبول صورة الابريق أولى منه بقبول صورة المنارة. فمتى وجدناه منارة

(2157) سادس: ت، سادسة: جـ

أو ابريقا، علمنا بالضرورة ان مخصصا وقاصداقصد | أحد هذين الجائزين. (٢٢٥ - ب) ج فقد بان أن النحاس موجود ، والجائزان المنسوبان اليه معدومان[2158] منه قبل ترجيح المرجّح.

أما الشيء الموجود المختلف فيه هل وجوده هكذا لم يزل ولا يزال، او وُجد بعد عدم؟ فلا يتصور فيه بوجه هذا المعنى ، ولا يقال من رجّح وجوده على عدمه إلا بعد الإقرار بأنه وُجد بعد العدم. وهذا هو الأمر المختلف فيه ، فإن أخذنا وجوده وعدمه ذهنياً فقد رجعنا للمقدمة العاشرة بعينها، وهي اعتبار الخيالات والأوهام لا اعتبار الموجودات والمعقولات، إذ الخصم الذى يعتقد قدم العالم يرى أن تخيّلنا عدمه كتخيُّلنا كل ممتنع يقع فى الخيال وليس الغرض هدّ أقاويلهم ، وإنما بيّنت لك أن هذا[2159] الطريق الذى ظُنّ بها أنها طريق غير ما تقدّم ، ليس بصحيح ؛ بل حكمها حكم ما قبلها من تقدير[2160] ذلك الجواز المعلوم.

طريق سابع[2161]

قال أيضا بعض المحدثين : إنه يثبت حدث العالم بما تقوله الفلاسفة من بقاء الأنفس ، قال اذا كان | العالم قديما فيكون الناس الذين ماتوا (١٢١ - ب) م فى ما لم يزل، لا يتناهى عددهم، فقد وُجدت اذن أنفُس لا نهاية لعددها، وهى موجودة معا. وهذا مما تبرهن بطلانه ، بلا شك ، أعنى وجود متعددات لا نهاية لعددها معا. وهذه طريق عجيبة لأنه بيّن الأمر الخفى بما هو أخفى منه، وفى هذا يقال بالحقيقة المثل المشهور عند السريان: كفالتك تعوز كفالة اخرى[2162] كأنّ هذا قد تبرهن له بقاء الأنفس وعلم على أى صورة تبقى وما هو الشيء الباقى حتى يستدل به. أما إن كان قصده إلزام الشكّ للخصم المعتقد قدم العالم مع اعتقاده بقاء الأنفس، فان ذلك قد لزم إن كان الخصم أيضا يسلم لهذا المشكّك ما تخيّله من كلامه فى بقاء الأنفس.

(2158) الجائزان المنسوبان اليه معدومان : ت ، الجائزين المنسوبين اليه معدومة : ج ن ، [معدومين: ى] (2159) هذا : ت ، هذه : ن (2160) تقدير : ت ، تقرير : ن (2161) سابع : ت ، سابعة : ج (2162) : ا ، عربك عربا صريك : ت ج [سوكه ٢١ - ا]

أما بعض متأخرى الفلاسفة فحلّوا هذا الشكّ بأن قالوا : الأنفُس الباقية ليست أجساماً فيكون لها مكان، ووضع ، فيمتنع فى وجودها ما لا يتناهى، والذى تعلمه أن هذه الأمور المفارقة ، أعنى التى ليست أجساما، ولا قوة فى جسم ، بل هى عقول، لا يتصور فيها تكثر بتة ، ولا على حال إلا بأن يكون بعضها سبب وجود بعض ، فيقع التبايُن بكون هذا علة وهذا معلولا[2162]، وليس الشئ الباقى من زيد، علة ولا معلولا[2163] للباقى من عمر . فلذلك يكون الكل واحدا بالعدد ، كما اوضح ابوبكر بن الصائغ هو ومن تجرّد للكلام فى هذه الغوامض

وبالجملة ليس من مثل هذه الأمور الخفية التى تقصر الأذهان عن تصوُّرها | تتخـّذ مقدمات يبيَّن بها أمور أخرى. (١٢٢-ا) م

واعلم أن كل من سيروم إثبات حدث العالم أو إبطال قدمه بهذه الطرق الكلامية فلا بدله ضرورة من استعمال احدى هاتين المقدمتين او كلتيهما[2164] وهى المقدمة العاشرة ، اعنى التجويز الذهنى حتى يثبت المخصص او المقدمة الحادية عشرة، وهى استحالة مالا نهاية له على جهة التعاقب، وهذه المقدمة يصححونها بوجوه: إما بأن يقصد المستدلّ إلى أحد الأنواع التى أشخاصها كائنة فاسدة ، ويقصد بذهنه إلى زمان ماض، و يلزم على اعتقاد القدم أن كل شخص من ذلك النوع من الزمان الفلانى الى ما قبله فى الأزل غير متناهية وكذلك كل شخص من هذا النوع بعينه من بعد ذلك الزمان المفروض بألف سنة مثلا إلى ما قبله فى الأزل غير متناهية. وهذه الجملة الاخيرة اكثر من الجملة الاولى بعدد المولودين فى تلك الالف سنة، فيلزمون بزعمهم بهذا الاعتبار أن يكون ما لانهاية اكثر مما لانهاية .

وهكذا يفعلون بدورات الفلك ايضا ويلزمون منها بزعمهم ان دورات لانهاية لها اكثر من دورات لانهاية لها، وقد يقايسون ايضا بين دورات فلك ودورات فلك آخر، إبطاء منه وكل منها غير متناه وكذلك يفعلون فى كل

(2163) معلولا : ت ، معلول : ج (2164) كلتيهما : ت ، كلاهما : ن

عرض من الأعراض الحادثة فإنهم يعددون اشخاصها المعدومة و يتخيّلون كأنها موجودة ، وكأنها ذات بداة ثم يزيدون على ذلك | المتوّهم او ينقصون منه وكل هذه امور وهمية لاوجودية و قد أدمج [2165] ابو نصر الفارابى (١٢٢-ب)م هذه المقدمة وكشف مواضع الوهم فى جميع جزئياتها كما تجده بيناً واضحاً عند التامّل المعرّى من التعصّب فى كتابه المشهور بـ «الموجودات المتغيرة» فهذه هى أمهات طرق المتكلمين في إثبات حدث العالم . فلما ثبت لهم بهذه الأدلة أن العالم حادث لزم بالضرورة ان له صانعا [2166] أحدثه بقصد وارادة و اختيار ثم بينوا بعد ذلك أنه واحد بطرق نبيّنها لك | فى هذا الفصل (٢٢٦-١)ج

فصل عه [٧٥]

أنا أبيّن لك أيضا فى هذا الفصل دلائل التوحيد على رأى المتكلمين قالوا : ان هذا الذى دلّ الوجود على كونه صانعه و موجده هو واحد ، وأمهات طرقهم فى إثبات الوحدانية طريقان طريق التمانع وطريق التغاير.

الطريق الاولى

وهى طريق التمانع هى التى يؤثرها جمهورهم و معناه أنه يقول: إن لوكان للعالم إلهان [2167] لوجب ان يكون الجوهر الذى لايخلو عن احد الضدين. اما ان يعرى [2168] عنهما جميعا و هذا محال ، اويجتمع الضدان معاً فى | زمان واحد (١٢٣-ا)م و موضوع واحد، و هذا ايضا محال. و مثال ذلك ان الجوهر او الجواهر التى يريد هذا، الآن ان يسخنها، يريد هذا ان يبردها. فاما ان لا تسخن ولا تبرد لتمانع الفعلين و هذا محال ، لان كل جسم قابل لأحد الضدين او يكون هذا الجسم حاراً بارداً معاً. وكذلك اذا اراد احدهما ان يحرك هذا الجسم يجوز أن يريد الآخر تسكينه ، فيلزم أن لايتحرك ولا يسكن أو يكون متحركا ساكنا معا. و هذا النحو من الاستدلال مبنىّ على مسألة الجوهر الفرد الذى هو اول مقدماتهم.

(2165) ادمج ... دمج : ت (2166) صانعا ... صانع ... (2167) الهان ... الهين ... (2168) يعرى ... يعلى

وعلى مقدمة خلق الأعراض، وعلى مقدمة كون عدم الملكات معانى موجودة مفتقرة لفاعل لأنه لوقال القائل: إن المادة السفلية التى عليها يتعاقب الكون والفساد على رأى الفلاسفة، غير المادة العلوية. أعنى موضوعات الأفلاك كما تبرهن ذلك وادّعى مُدّعٍ أن ثم إلهين[2167]. الواحد مدبرّ المادة السفلية، ولا تعلق لفعله بالأفلاك، والثانى مدبرّ الأفلاك ولا تعلُّق لفعله بالهيولى كما زعمت الثنوية، لكان هذا الرأى لا يوجب تمانعا اصلا. فان قال قائل: إن هذانقص فى حق كل واحد منهما لكونه غير متصرف فى ما يتصرف فيه الآخر. قيل له ليس ذلك نقصا فى حق واحد منهما، إذ ذلك الشئ الذى لاتعلُّق لفعله به ممتنع فى حقه ولانقص فى الصانع فى كونه غير قادر على المُمتنع كما أن لانقص عندنا معشر الموحدين | (١٢٣ –ب)م فى الواحد فى كونه لايجمع بين الضدين فى محلّ واحد، ولاتتعلّق قدرته بذلك ولا بماشابهه من الممتنعات ولما شعروا بضعف هذه الطريق وان كان دعاهم لها داعٍ[2169] ذهبوا الى طريق اخرى.

الطريق الثانى[2170]

قالوا: لوكان ثم إلهان[2171]، لوجب أن يكون لهما معنى واحد يشتركان فيه، ومعنى يوجد لاحدهما ولا يوجد للآخر به وقع التغاير. وهذا هوطريق فلسفى برهانى اذا تتبّع، وبُيّنت مقدماته. وسأبيّنها إذا ذكرت آراء الفلاسفة فى هذا المعنى. وهذا الطريق أيضا لايطرد على مذهب كل من يعتقد الصفات لأن القديم عنده تعالى فيه معانٍ متغايرة[2172] متعددة. ومعنى العلم غيرمعنى القدرة عنده وكذلك معنى القدرة عنده[2173] غير[2174] معنى الارادة فلا يمتنع مع ذلك أن يكون كل واحد من الإلهين ذا معانٍ، منها ما يشارك بها الآخر ومنها مايباينه بها.

(2169) داع : ت، داعى : ج (2170) الثانى : ت، الثانية : ج (2171) الهان : ت، الهين : ت (2173) وكذلك معنى القدرة عنده : ت، و : ز، – : ن ج (2172) متغايرة : ت، متناهية : ن (2174) و غير : ى

طريق ثالث[2175]

هنا أيضا طريق تحتاج الى مقدمة من مقدمات أهل هذه الطريق، و ذلك أن بعضم، وهم قدماؤهم يعتقدون أن الله مريد بإرادة، تلك الإرادة ليست معنى زائدا[2176] فى ذات البارى، بل هى إرادة لا فى محل، وبحسب (١٢٤-ا) م هذه المقدمة[2177] التى بيّنّاها، بل تصوُّرها بعيد[2178] على ماتراه قالوا: الإرادة الواحدة التى لا فى محلّ، لا تكون لإثنين لأن لاتكون، قالوا: علة واحدة توجب حكمين لذاتين، وهذا كما أعلمتك تبيين الخفى بما هو أخفى منه. الإرادة التى يذكرونها ما تتصور، وهى عند بعضهم ممتنعة وعند من يراها رأياً يحدث بحسبها شكوك لاتنحصر، وهم يتخذونها دليلا على الوحدانية.

طريق رابع[2179]

قالوا: وجود الفعل يدلّ على فاعل ضرورة، ولا يدلّنا على عدة فاعلين. ولا فرق بين دعوى المدّعى أن الإله إثنان أو ثلثة أو عشرون أو اى عدد اتفق، وهذا بين واضح. فان قلت إن هذا دليل لايدل على امتناع الكثرة فى الإله لكنه يدل على جهل العدد، ويمكن كونه واحدا ويمكن كونه كثيرين. فتمّ هذا برهانه بان قال: وجود[2180] الإله لا إمكان فيه، بل هو واجب، فبطل إمكان الكثرة، هكذا جعل هذا المستدلّ دليله وهذا بيّن الغلط جدا لأن وجوده تعالى هوالذى لا إمكان فيه. اما علمنا به، فيكون فيه الإمكان، لان الممكن فى العلم غير الممكن فى الوجود. ولعل كما تظن النصارى أنه ثلثة، وليس كذلك، كذلك نظن نحن أنه واحد وليس الأمر كذلك. وهذا بيّن لمن ارتاض فى معرفة لزوم النتائج عن مقدماتها.

(2175) ثالث : ت، ثالثة : ج (2176) زائدا : ت، زائد : ج (2177) المقدمة · ت، المقدمات: ن (2178) تصورها بعيد: ن، تصورها · ت (2179) رابع · ت، رابعة : ج (2180) وجود : ج، و وجود · ت

(١٢٤-ب) م

طريق خامس[2181]

زعم بعض المتأخرين أنه وجد طريقا برهانياً على التوحيد وهو الافتقار. و بيانه هكذا قال: إن كانت | هذه الموجودات يستقلّ بفعلها الواحد، فالثانى فضل لايحتاج إليه، و إن كان لايتمّ هذا الوجود ولا ينتظم إلا باثنيها معا. فكل واحد منهما يصحبه عجز لافتقاره للآخر، فليس هو مستغنيا بذاته وهذا إنما هو فرع من التمانع، ويعترض هذا النحو من الاستدلال بأن يقال ليس كل من لايفعل ما ليس فى جوهره أن يفعله يسمىّ عاجزاً لأنا لانقول: إن شخص الانسان[2182] ضعيف لكونه لايحرك ألف قنطار ولا ننسب لله تعالى عجزا لكونه لايقدر أن يجسم ذاته أويخلق مثله او يخلق مربعا ضلعه مساوٍ[2183] لقطره، كذلك لانقول: إنه عاجز لكونه لايخلق وحده. اذ وجوب وجودهما أن يكونا إثنين ولا يكون هذا افتقارا، بل ضرورة و خلافه الممتنع كما لا نقول: إن الله عز و جل عاجز لكونه لايقدر أن يوجد جسما إلا بخلق جواهر أفراد و جمعها بأعراض يخلق فيها على رأيهم ولا نسمىّ هذا افتقاراً ولا عجزا لان خلاف هذا ممتنع، كذلك يقول المشرك[2184] ممتنع ان يفعل الواحد وحده، وليس ذلك عجزا فى حق واحد منهما. اذ وجودهما الواجب ان يكونا إثنين وقد اعيت الحيل لبعضهم حتى قال: ان التوحيد مقبول شرعا وشنعوا المتكلمون ذلك | جدا و ازدروا بقائله.

(٢٢٦-ب) م

(١٢٥-ا) م

أما انا فأرى أن قائل هذا، منهم رجل مسدّد الذهن جدا بعيد من قبول المغالطة، فإنه لما لم يسمع من أقاويلهم شيئا هو برهان بالحقيقة، ووجد نفسه لم تسكن لما زعموا أنه برهان قال إن هذا شئ يؤخذ مقبولا من الشرع لأن هؤلاء الأقوام لم يتركوا للوجود طبيعة مستقرّة بوجه يستدلّ منها استدلالاً صحيحا ولا تركوا للعقل فطرة مستقيمة نتج بها نتائج صحيحة، كل ذلك فُعل بالقصد حتى نفرض وجودا نبرهن[2185] به مالا يتبرهن، فاوجب ذلك أن قصرنا عن برهان ما يتبرهن، فلا شكيّة[2186] الا لله ولذوى الإنصاف من أهل العقل.

(2181) خامس : ت ، خامسة : ج (2182) انسان : ت ، الانسان : ن (2183) مساو ت ، مساويا: ن ، مستويا: ى (2184) المشرك : ت ، المشكك : ج (2185) نبرهن : ت ، نتبرهن : ن (2186) شكية : ت ، شكوه : ن ، شكياه : ى

فصل عو [٧٦]

فى نفى التجسيم على مذهب المتكلمين: طرق المتكلمين و احتجاجاتهم(2187) على نفى التجسيم ضعيفة جدا أضعف من أدلّتهم على التوحيد لأن نفى الجسمانية عندهم كأنه فرع لازم لاصل التوحيد، قالوا : الجسم ليس بواحد، امامّن نفى الجسمانية من حيث إن الجسم مركب من مادة و صورة ضرورة ؛ و هذا تركيب و بيّن امتناع التركيب فى حق ذات الإله، فإن هذا عندى ليس هو متكلماً | ولا هذا الدليل مبنيّاً على اصول المتكلمين بل هو (١٢٥ - ب)م برهان صحيح مبنيّ على اعتقاد المادة والصورة و تصوّر معناهما ، و هذا مذهب فلسفى سأذكره و أبيّنه عند ذكر براهين الفلاسفة على ذلك. وقصدنا فى هذا الفصل إنما هو لذكر أدلّة المتكلمين على نفى التجسيم بحسب مقدماتهم و طرق استدلالاتهم.

الطريق الاول(2188)

قالوا : ان كان الإله جسما ، فلا يخلو لمعنى(2189) الإلهية وحقيقتها ان يكون يقوم به جملة جواهر، ذلك الجسم اعنى كل جوهر فردمنها أن يكون يقوم به جوهر واحد من جواهر ذلك الجسم ، فإن كان يقوم به جوهر فرد، فما فائدة بقية تلك الأجزاء ولا معنى لوجود هذا الجسم و ان كان يقوم بكل جزء وجزء من أجزاء هذا الجسم فهذه إلاهات كثيرة لاإله واحد. وقد بيّنوا أنه واحد و هذا الدليل إذا تأملته وجدته مبنيّاً على المقدمة الاولى و الخامسة من مقدماتهم. فلو قيل لهم إن جسم الإله ماهو مؤلف(2190) من أجزاء لاتتجزأ أعنى أنه ما هو مؤلف(2190) من مثل الجواهر التى يخلقها كما قلتم بل هو جسم واحد متّصل لايقبل الانقسام إلا وهما ولا اعتبار بالأوهام، لأنك هكذا تتخيّل أن جسم السماء يقبل الانخراق و الانشقاق والفيلسوف | يقول : إن (١٢٦ - ١)م ذلك فعل الخيال وقياس من الشاهد و هى الأجسام الموجودة لدينا على الغائب

(2187) احتجاجاتهم: ت ، احتجاجهم : جـ (2188) الاول: ت ، الاولى : جـ (2189) لمعنى : ت ، معنى : ن (2190) مؤلف : جـ ، مؤلفا : ت

الطريق الثانى[2191]

و هو عظيم عندهم : امتناع الشبه لأنه لا يشبه[2192] شيئا من مخلوقاته فإن كان جسما فقد شابه الأجسام و هم يطوّلون جدا فى هذا الباب ، و يقولون: إن قلنا جسما ليس كالأجسام، فقد ناقضت نفسك لأن كل جسم شبيه بكل جسم من جهة الجسمانية ، و إنما تخالف الأجسام بعضها بعضاً بمعانٍ أخرى يعنون الأعراض و يلزم أيضا عندهم أن يكون قد خلق مثله، و هذا الدليل يختلّ بوجهين

أحدهما : أن يقول القائل لا أسلم عدم الشبه و أى برهان يقوم لك على أنه لا يجوز أن يشبه الإله شيئا[2193] من مخلوقاته فى شئ من الأشياء ؟ اللهمّ إلا أن تتعلّق فى هذا بنص كتاب نبوّى، اعنى نفى الشبهية فى شئ فيكون نفى
(٢٢٧ - ا) م الجسمانية مقبولا لا معقولا و إن[2194] قلت | فإن كان يشبه شيئا من مخلوقاته فقد خلق مثله . قال المنازع ما هو مثله من جميع الجهات و أنا لا أنكر أن يكون فى الإله معانٍ متعددة وله جهات لأن معتقد التجسيم لا ينفر من هذا .

و وجه آخر، و هو أشكل ، و ذلك أنه قد ثبت ، و صحّ عند من تفلسف و تبحّر فى مذاهب الفلاسفة أن الأفلاك إنما يقال عليها الجسم
(١٢٦-ب) م و على هذه الأجسام | الهيولانية باشتراك محض لأن لا هذه المادة تلك المادة ولا هذه الصور تلك الصورة ، بل المادة والصورة مقولة أيضا على ما هنا و على الأفلاك باشتراك : و إن كان الفلك بلا شك ذا أبعاد، فليس نفس الأبعاد هو الجسم ، بل الجسم الشئ المركب من مادة و صورة . فاذا قيل هذا فى حق الفلك، فناهيك أن يقوله المجسّم فى الإله فانه يقول هو جسم ذو ابعاد ، لكن ذاته و حقيقته و جوهره ليس يشبه شيئا من أجسام المخلوقات و إنما يقال عليه و عليها جسم باشتراك ، كما يقال عليه و عليها موجود باشتراك عند المحققين.

(2191) الثانى : ت ، الثانية : ج (2192) يشبه : ت ، يشابه : ن (2193) شيئا : ت ، شئ : ج . (2194) و ان : ت ، فان : ج

ولا يسلم المدّعى التجسيم كون الاجسام كلها مؤلفة من أجزاء متماثلة، بل يقول: إن الله خالق هذه الأجسام كلها: وهى مختلفة الجوهر و الحقيقة، وكما أن ليس جسم الارواث[2195] عنده هو جسم كرة الشمس كذلك يقول ان ليس جسم النور المخلوق أعنى السكينة[2196] هو جسم الافلاك و الكواكب ولا جسم السكينة[2196] أو عمود الغمام[2197] المخلوق هو جسم الإله تعالى عنده، بل يقول ذلك الجسم هو الذات الكاملة الشريفة التى لم تتركب قط، ولا تغيرّت ولا يمكن تغيرُّها. بل هكذا وجب وجود هذا الجسم وجوبا دائما، و هو يفعل كل ماسواه بحسب إرادته و مشيئته، فياليت شعرى كيف ينقض هذا الرأى السقيم بطرقهم العجيبة التى قد اعلمتك اياها.

الطريق الثالث

(١٢٧ - ا) م

هذا، قالوا: لوكان الإله جسما لكان متناهيا، وهذا صحيح وإذا كان متناهيا فله قدر مغلوم و شكل مغلوم ثابت، وهذا أيضا لزوم صحيح قالوا: وكل مقدار، وكل شكل يجوز إن كان يكون الإله أعظم من ذلك المقدار أو أصغر و على خلاف ذلك الشكل من حيث هو جسم فتخصصه بمقدار ما و شكل ما يحتاج الى مخصص و هذا الدليل أيضا سمعتهم يعظمونه وهو أضعف من كل ما تقدّم، لأنه مبنىّ على المقدمة العاشرة التى قد قدبيننّا قدر ما فيها من الشكوك فى حق سائر الموجودات إذا قُدّر على خلاف طبيعته، فناهيك فى حق الإله. ولافرق بين هذا و بين قولهم فى ترجيح وجود العالم على عدمه أنه يدل على فاعل رجّح وجوده على عدمه لإمكان وجوده و عدمه فأن يقال لهم: فلأىّ شئ لايطرد هذا فى حق الإله تعالى؟ ويقال إذ و هو موجود، يلزم أن يكون له مرجح لوجوده على عدمه، فإنه سيجاوب بلاشك بأن يقول لأن هذا يؤدّى إلى التسلسل: فلابد من الانتهاء لواجب الوجود لا إمكان فيه، فلا يفتقر لموجد. و هذا الجواب بعينه يلزم فى الشكل و المقدار لأن كل الأشكال و المقادير الممكنة الوجود

(2195) جسم الارواث: ت، جسما الادوات: ج ن، جسم النور الادوات: ز، جسم النوريات: ى (2196): ا، الشكينه: ت ج (2197): ا، عمود همنن: ت ج

(١٢٧ - ب)م بمعنى أنه لم يكن موجودا ثم وجد هو| الذى يقال فيه كان يمكن أن يكون أكبر أو أصغر مما هو موجود عليه و بخلاف هذا الشكل ، فيفتقر لمخصص ضرورة أما شكل الإله ومقداره تعالى عن كل نقص و تشبيه. فإنه يقول المجسّم لم يكن معدوما، ثم وجد فيفتقر لمخصص ، بل ذاته بقدرها و شكلها واجبة الوجود. هكذا لاتفتقر لالمخصص ولا لمرجّح[2198] وجود على عدم إذ لا إمكان عدم فيها ، كذلك لاتحتاج لمخصص شكل و مقدار، إذ هكذا وجب وجوده.

فتأمل يا أيها الناظر إن آثرت طلب الحق واطرحت الهوى و التقليد و الجنوح لما اعتدت تعظيمه : ولا تغالط نفسك حال هؤلاء الناظرين و ما جرى لهم. و منهم فانهم[2199] كا لمستفرّ من الرمضاء الى النار. و ذلك أنهم أبطلوا طبيعة الوجود و غيرّوا فطرة السموات و الأرض بزعم منهم أن بتلك المقدمات يتبرهن كون العالم محدثاً فلا حدث العالم ؛ برهنوا و أتلفوا[2200] علينا براهين وجود الإله و وحدانيته ؛ و نفى الجسمانية إذ البراهين التى يبين بها جميع ذلك إنما تؤخذ من جملة طبيعة الوجود المستقرّة المشاهدة المدركة بالحواس و العقل .

فاذ قد فرغنا من غاية كلامهم ، فلنأخذ أيضا فى ذكر المقدمات الفلسفية و ذكر براهنيهم على وجود الإله و وحدانيته و امتناع كونه جسما مع ما نسلم لهم من قدم العالم. و إن كُنّا لانعتقده ، و بعد ذلك أريك طريقنا
(١٢٨ - ا) م نحن فى ما هدانا إليه صحة النظر من تتميم البرهان على هذه| الثلثة مطالب .
و بعد ذلك أرجع الى الخوض مع الفلاسفة فى ما يقولونه من قدم العالم بتوفيق القدير.[2201]

كمل هذا[202] الجزء الاول من دلالة الحائرين يتلوه
الجزء الثانى الذى اوله المقدمات المحتاج اليها[2203]

(2198) ولالمرجح : ت ، — : ت ج (2199) فانهم: ت ، — : ج (2200) اتلفوا : ج ، تلفوا : ت (2201) : ا ، بعزره شدى : ت ج (202) هذا : ت ، - : ج (2203) الذى اوله المقدمات المحتاج اليها : ت ،- : ج

دلالة الحائرين

الجزء الثاني

بســم الله رب العالم (*)

[مقدمة الجزء الثانى]

(227-ب) ج

المقدمات المحتاج اليها فى اثبات وجود الألاه تعالى وفى البرهان على كونه لا جسما ولا قوة فى جسم ، وانه — جلّ اسمُه — واحد ، خمس و عشرون مقدمة كلها مبرهنة لا شك فى شئ منها قد أتى آرسطو ومَن [1] بعده من المشائين على برهان كل واحدة منها. ومقدمة واحدة نسلّمها لهم تسليما لأن بذلك تتبرهن[2] مطالبنا كما سأبيّن وتلك المقدمة هى قدم العالم.[3]

(1) من: ت ك، — : ج (*) : ا ، بشم ادنى العولم : ت ، فصل : ج

(2) تتبرهن : ت ك ، تبرهن : ج

(3) قد شرح هذه المقدمات ابوعبدالله محمد بن ابى بكر بن محمد التبريزى، وطبع فى مصر سنة ١٣٦٩ هجرية بتحقيق الاستاذ المرحوم محمد زاهد الكوثرى، ونحن نضمه هنا حتى يتمكن القارئ من المقارنة و نشير بـ(ك) الى الفروق التى توجد فى نشر الكوثرى.

(الشرح) : اعلم ان هذا الكلام إشارة إلى بيان أمرين أحدهما المسائل المقصودة بالقصد الأولى : وهى المقاصد ، وثانيها الأبحاث المسهلة للوصول الى تلك المقاصد : وهى المقدمات ، اما المقاصد فقد جعلها ثلاث مسائل ، إحداها إثبات وجود الإله تعالى ، وثانيتها إثبات أنه ليس بجسم ، ولاقوة فى جسم ، وثالثتها كونه واحداً ، فلنلخص الدعوى فى هذه المسائل فنقول :

أما المسألة الأولى فالمقصود منها إثبات موجود هو واجب الوجود لذاته؛ لايمكن أن يكون وجوده من غيره ، بل كل موجود فهو فائض عن وجوده بوسط او بغير وسط ، و ليس وجوده لغيره ، بل كل موجود فهو له حتى يكون هو الغاية المطلقة للموجودات كلها ، وهو المكمل لغيره ، المبلغ لكل موجود الى غايته ، ويتبع هذا أن يكون كل موجود مشتاقا إليه بالطبع ، إذ هو المظهر لوجوده المعطى له الكمال و البقاء ، و هذا شرح اسم الله تعالى .

و أما المسألة الثانية فالمقصود منها بيان انه تعالى ليس بجسم ، ولاقوة فى جسم فنشرح لفظة الجسم و القوة ، أما الجسم فهو عبارة فى اصطلاحهم عن الجوهر المتحيز ، أى الذى يمكن أن يشار إليه أنه ههنا بالحس ، وثم بذاته لا بتبعية غيره و يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ، و هى الأقطار الثلاثة أعنى الطول و العرض و العمق ، و أما القوة فهى لفظة مشتركة بين القوة الفعلية ، و القوة الانفعالية . اما القوة الفعلية فهى عبارة عما يكون مبدأ التغير من آخر فى آخر من حيث إنه آخر ، و معناه أن الشئ الحال فى الجسم إذا صدر منه أثر فى جسم آخر يقال لذلك الشئ إنه قوة مثل الحرارة الحاصلة فى الجسم ، فانها إذا صادفت جسما آخر مهيأ لقبول السخونة سخنته فيقال إنها قوة باعتبار حصول ذلك الأثر عنها ، وهى أعنى القوة — قد تكون عرضا فى الموضوع ، وقد تكون صورة فى الهيولى ، و الفرق بينهما

ا [١] (4) المقدمة الاولى : إن وجود عظم مالا نهاية له محال . (5)

أن العرض يكون متقوما بمحله الذى هو الموضوع ، و المحل مقوماله ، و الصرة بالمكس من ذلك ، اى تكون الصورة مقومة لمحله الذى هو الهيولى و المحل متقوما بها ، فالصورة من الجواهر ، لا من الأعراض ، و اسم القوة يجمعها جميعاً ، فمثال القوة التى تكون عرضا : الحراة والبرودة ، و مثال القوة التى تكون صورة : الصورة النارية ، و الهوائية ، و المائية ، و الأرضية ، وكالصور الفلكية و هى التى يقال لها الصور النوعية ، إذ بها تتنوع الكائنات ، بعد الاشتراك فى كونها أجساما ، و اما القوة الانفعالية فهى عبارة عن الصفة التى بها يصير الشئ قابلا لشئ آخر ، كما يقال للرطوبة أو اليبوسة إنها قوة انفعالية لأنها تجعل الجسم بحيث يتغير عن الدافع إما بالسهولة كالرطوبة أو بالعسر كاليبوسة فالمراد بقوله : إنه ليس بجسم ، ولا قوة فى جسم هو انه تعالى ليس موجوداً بالصفة التى و صفناها فى معنى الجسم و القوة فهو منزد عن أن يكون فى الجهة والحيز ، أو حالا فيها يكون فى الجهة و الحيز .

وأما المسألة الثالثة فالمقصود منها بيان أنه تعالى واحد . واعلم أن لفظة الواحد لها معان كثيرة ، إلا أنا نريد منها فى هذا الموضع ثلاثة فالأول (ا) : أنه تعالى واحد بمعنى أن ذاته غير قابلة للقسمة إذ ليس له أجزاء تجتمع فتتقوم بها ذاته : لاأجزاء كية ، ولا أجزاء معنوية ، سواء كانت كالمادة والصورة ، أو كالجنس و الفصل ، و بالجملة على وجه يكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه ، يدل كل واحد منها على شىء هو فى الوجود غير الآخر ، و الثانى (ب) : أنه تعالى واحد فى نوعه أى ليست حقيقته حاصلة لغيره ، و الثالث (ج) : أنه تعالى واحد فى وجوب الوجود أى ليس فى الوجود موجود آخر غيره ، يكون واجبا لذاته ، بل ليس ولا يمكن أن يكون موجود آخر فى رتبة وجوده ، وهى رتبة الواجبية ، فالواجب لذاته هو لاغير ، فكل ماسواه فهو ممكن لذاته فهذا شرح مجردالدعوى فى هذه المسائل ، وسيأتى تحقيقها ، والبرهان عليها إنشاء الله .

أما المقدمات الخمس و العشرون فهى الوسائل إلى تحقيق هذه المطالب و سنأتى على شرحها مبرهنة فانه صادر عليها صاحب الكتاب مهملة ، إذ لم يكن غرضه ذلك ، بل كان غرضه ماذكره فى هذا الكتاب كماسيأتى ، و أما المقدمة السادسة والعشرون – و هى أزلية العالم – فقد سلمها لهم على سبيل الوضع (التنازل) لا على سبيل اعتقاد حقيقتها ليظهر البرهان على وجود الإله و صفاته تعالى ، و إن وضعنا العالم قديما فان كثيراً من الناس يظنون القول بقدم العالم ينافى صحة هذه المطالب الثلاثة ، و ليس الأمر كما ظنوا و توهموا على أنانبين أن القول بقدم العالم قول باطل ، و أنه لا برهان لأرسطو عليه ، و من ظن من أتباعه و شارحى كتبه أن الوجوه التى ذكرها هى براهين فهو مخطئ إماجهلاً بشرائط البرهان أو تركا لرعاية تلك الشرائط لحسن ظنه بأرسطو (واهما) أن كل ما يقوله أو يعتقده فهو برهانى ، و ليس كذلك ، فإن أرسطو هوالذى علمنا فى المنطق شرائط البرهان ، و نحن نرى تلك الشرائط ، مفقودة فى الوجوه التى ذكرها فى إثبات قدم العالم ، كماسيأتى بعد إن شاء الله تعالى .

(4) لا توجد الحروف الا بجدية لتعداد المقدمات فى نسخة : ج ، ولكنها موجودة فى نسخة : ت .

(5) (الشرح) : اعلم أن هذه المقدمة قد اتفق على صحتها المحققون ، و أكثر علماء الملة

الإلهية ، و المخالفون فيها طوائف سنفصل مذاهبهم و شبههم فيها مع حلها ، و قبل ذلك فلا بد من تلخيص الدعوى فى هذه المسألة ثم إقامة البرهان عليها فنقول : إن قولنا للشئ إنه لا نهاية له يقال على وجهين :

أحدهما على سبيل السلب ، و الثانى على سبيل العدول ، أما الوجه الأول فهو أن لا يكون للشيء المعنى الذى يلحقه النهاية — و ذلك المعنى هو الكية — و يسلب عنه النهاية التى هى خاصتها ، لوجوب سلب الخاصة عما يسلب عنه ذو الخاصة ، كمايقال : النقطة لانهاية لها ، و ذات البارى و العقل و النفس لا نهايه لها ، لأن هذه الأشياء لا كية لها ، و النهاية إنما هى انقطاع كية الشيء ، فاذن مالا كم له فلا انقطاع له فلا نهاية له .

أما العدول فهو أن يكون للشيء كية لكن تنفى عنه النهاية ، و هو أيضاً على وجهين : أحدهما أن يكون من شأنه أن يعرض له نهاية ، لكنها غير موجودة بالفعل مثل الدائرة ، فانها ذات كية و ليس لها نهاية ، لست أعنى به أن سطح الدائرة ، غير محدود بحد هو المحيط، بل إنما أعنى به المحيط نفسه فانه ليس فيه نقطة بالفعل ينتهى عندها الخط المستدير الذى هو محيط الدائرة بل هو متصل لا فصل فيه و لا حد لكنه من شأنه أن يفرض فيه نقطة تكون تلك النقطة حداً و نهاية له .

و ثانيهما أن يكون شيء له كية ، و يكون من شأن نوعه و طبيعته أن يكون له نهاية ، لكن ليس من شأنه بعينه أن يكون له نهاية مثل الخط الغير المتناهى — لوكان — فانه لايجوز أن يكون خط واحد بالعدد موصوعا للتناهى و لعدم التناهى ، لكن طبيعة الخط قابلة لأن تكون متناهية فى الجملة ، إنما الشك فى الخط الغير المتناهى ، فهذا المعنى هو الذى يريد أن يبحث عنه فى هذه المقدمة ، و المعنى من كون الخط أو البعد غير متناه هو أى شيء أخذ ، وأى أمثال أخذت لذلك الشئ منه ، يوجد شئ خارج عنه من غير تكرير .

إذا عرفت هذا فاعلم أن البراهين المعتبرة التى وصلت إلينا ممن قبلنا ، و اعتمدوا عليها فى إثبات هذه المقدمة ثلاثة ، أحدها يقال له برهان التطبيق ، و الثانى يقال له برهان الموازاة ، و الثالث يقال له البرهان السلمى .

أما برهان التطبيق فهو هذا : لوكان بعد ممتد إلى غير النهاية فى خلاء ، أوملاء — إن كان — لكان لنا أن نفرض فيه خطا يخرج من مبدأ هو نقطة (ا) فى ذلك البعد الغير المتناهى، و يذهب إلى غير النهاية ، و لنسمه خط (ا . ب) ، و لنفرض نقطة أخرى فى هذا الخط بعد نقطة (ا) بمقدار ذراع ، و هى نقطة (ج) فحصل ههنا خطان أحدهما خط (ا. ب) و هو من جانب (ا) متناه ، ومن جانب (ب) غير متناه ، و الثانى خط (ج . ب) و هو ايضا من جانب (ج) متناه ، و من جانب (ب) غير متناه . فاذا فرضنا فى الوهم تطبيق أن أحدهما على الآخر من الجانبين المتناهيين؟— و معنى هذا التطبيق أن يقابل فى الوهم الجزء الأول من خط (ا . ب) من جانب (ا) بالجزء الأول من خط (ج . ب) من جانب (ج) و الجزء الثانى ، بالجزء الثانى ، و الثالث بالثالث هكذا إلى غير النهاية . فهل يذهبان متقابلين إلى مالا نهاية له من غير انقطاع

أو ينقطع أحدهما ، و الأول محال ، و إلا لكان الناقص مثل الزائد ، إذ كان خط (ا . ب) زائداً على خط (ج . ب) بخط (ا . ج) فيتعين الثانى ، ومعلوم أن المنقطع يكون هو الخط الناقص فيكون متناهياً ، و الزائد إنما زاد عليه بمقدار متناه ، و هو قدر ذراع فيكون هو أيضاً متناهياً فيكون الخط المفروض متناهياً من جانب (ب) و قد فرضناه غير متناه ، و هذا محال ، فقد لزم من وضع بعد يمتد إلى غير النهاية محال ، فيكون ممتنعا محالاً ، فكل عظم فهو متناه محدود ، و ذلك هو المطلوب .

(و عليه شك) و هو أن يقال إن هذا البرهان لا يتم إلا بالتطبيق الذى ذكرتموه ، و هو لا يتم إلا بأن يفرض أحد الخطين طولاً لينطبق على الخط الآخر لكن حركة الخط الغير المتناهى محال أعنى الحركة الطولية ، سواء كانت من الجانب الأيسر المتناهى ، أو إليه . أما عنه فلأنه عند الحركة لابد من فراغ يحصل من الجانب الغير المتناهى إذ لو لم يحصل لكان بعد مشغولا بالخط فيكون الخط باقياً على حاله غير متحرك ، و قد فرضناه متحركا ، و هذا خلف ، و إذاحصل فراغ من الجانب الغير المتناهى فذلك الخط منقطع متناه ، و قد فرضناه غير متناه هذا خلف . و أما حركته إليه فلزوم الفراغ ظاهر إذ الشيء إنما يتحرك إلى جانب يكون فارغا عنه فيشغله بأن يتحرك إليه ، و إذا كان فارغا عنه خاليا ، كان الخط منقطعاً دونه فكان متناهيا ، و قد فرضناه غير متناه ، هذا خلف ، فحركة الخط الغير المتناهى طولاً محال فاذن التطبيق إنما يصح فى الخطوط التى تكون متنا هية فتكون صحة مقدمة البرهان موقوفة على صحة المطلوب فلا بد من اخذ المطلوب فى البرهان و هو مصادرة على المطلوب الأول فيلزم الدور ، و هو محال كما ثبت فى المنطق إفساده ، إذ لو حصل لنا صحة المطلوب قبل تتمة البرهان لما احتجنا فى تصحيحه إلى البرهان ، فيلزم الدور أيضا و هو محال .

(و حله) أنه لا حاجة بنا فى هذا التطبيق إلى حركة الخط فى الخارج بل التطبيق يحصل على الوجه الذى ذكرناه فى متن البرهان ، و هو أن نفرض فى الوهم مقابلة كل جزء من أحدهما لجزء من الآخر من الجانب المتناهى ، و ليس فى الفرض الوهمى محال، ثم يقع عليه تأسيس البرهان كما قلنا إنه إن حصلت هذه المقابلات دائما إلى غير نهاية كان الناقص مثل الزائد ، هذا محال، أو ينقطع الناقص من الجانب الآخر فيكون متناهيا ، و زيادة الزائد بقدر متناه فيكون الكل متناهياً ، و يتم البرهان كما ذكرناه والله أعلم .

و أما برهان الموازاة :

فصورته أنا نفرض فى البعد الغير المتناهى خطاً غير متناه ، و هو خط (ا . ب) و نفرض كرة خرج من مركزها موازيا للخط الغير المتناهى و هو خط (ج . د) مثل هذا ، فاذا تحركت الكرة حتى زال خط (ج . د) من موازاة (ا . ب) إلى مسامتته فلابد أن يحدث فى خط (ا . ب) نقطة هى أولى النقط التى تقع عليها المسامتات ، ذلك فى الخط الغير المتناهى محال، لأنه لا نقطة فيه إلا و فوقها نقطة أخرى ، و المسامتة مع النقط الفوقانية قبل المسامتة مع النقط التحتانية لأنا إذا وصلنا خط (ج . د) إلى خط (ا . ب) فالزاوية التى تحدث مع النقط الفوقانية تكون أحدّ مما يحدث مع النقط التحتانية ، و هو ظاهر. فمن المحال أن تكون ثمة

. . . .

نقطة هي أولى نقط المسامتات لكنها واجبة عند زوال الخط من الموازاة إلى المسامتة ، وهذا جمع بين النقيضين ، لكن كل ماوضعناه فى المقدمات من فرض الكرة و حركتها و خروج خط متناه من مركزها موازيا للخط الآخر صحته معلومة بالضرورة إلا وضع الخط الغير المتناهى ، فهو الملزوم للأمر المحال فيكون محالا فكل عظم و مقدار يجب أن يكون متناهيا و هو المطلوب .

(و عليه شك قوى) لم يذ كره المتأ خرون و هو :

أن يقال لم قلتم ان الكرة إذا تحركت حتى زال الخط من الموازاة إلى المسامتة ، فلا بد أن يحدث فى الخط الغير المتناهى نقطة هو أولى نقط المسامتات ؟ و ذلك أن المسامتة بينهما إنما تحدث بالحركة ، و الحركة منقسمة أبداً بالقوة فيكون محل المسامتة فى الخط الغير المتناهى مع طرف الخط المتناهى المتحرك بحركة الكرة منقسما أبداً بالقوة فلا يمكن فرض نقطة من نقط المسامتة إلا و يمكن فرض نقطة أخرى قبلها ، إذكل جزء من أجزاء الخط — متناهيا كان ذلك الخط أو غير متناه — يمكن أن يفرض فيه نقط بغير نهاية متشافعة ولا متتالية بل يجب أن يكون بين كل اثنتين من تلك النقط خط ، وذلك بناء على نفى الجزء وخصوصاً أن هذا البرهان مبنى على أصله على نفى الجزء ، و هو ظاهر للمتأمل فيه ، فالحاصل أن المسامتة إنما تحصل بالحركة ، وهى قابلة للقسمة ، بغير نهاية بالقوة ، فكذا ما ســامتها من الخط ، فلا يمكن فرض نقطة هى أولى نقط المسامتة فيه .

جوابه :

هو أن الدائرة التى ترسم بحركة الخط فى الكرة المفروضة على قسمين ، أحدهما قوس المسامتة ، و هى القوس التى تلى خط (ا . ب) الغير المتناهى و الآخر : قوس الانحراف ، و هى القوس الأخرى ، ولاشك أن جميع النقط المفروضة فى قوس الانحراف هى نقط الانحراف ، فالنقطة التى هى طرف قوس المسامتة — إذ هى نقطة فى المسامتة — يجب أن تكون من جملة نقط المسامتة لأن كل نقطة فى هذه القوس هى نقطة المسامتة ، فاذا انطبق خط (ج . د) على هذه النقطة أعنى طرف قوس المسامتة ، وقع له المسامتة مع نقطة فى خط (ا . ب) الغير المتناهى ، و تكون تلك النقطة أولى نقط المسامتات إذ ليس قبلها من قوس المسامتة شئ لكونها طرفها ، و حينئذ يتم البرهان كما حكيناه ، وكأن غرض المتقدمين فى إيراد هذا البرهان بفرض الدائرة لا بمجرد فرض الخطين هو التنبيه على حل الشك المذكور ، و المتأخرون أسقطوا اعتبار الدائرة فيه ، و ظنوا أنها زائدة فيه فبنوه على مجرد فرض الخطين ، و فى فرض الدائرة فائدة حل الشبهة المذكورة . هذا غاية ما عندى فى تقرير هذا البرهان ، والله أعلم .

و لقائل أن يقول إن النقطة التى هى طرف قوس المسامتة هى بعينها طرف قوس الانحراف لاتصال القوسين ، فهى الحد المشترك بين القوسين ، و إذا كان كذلك كانت النقطة التى إذا انطبق طرف الخط عليها كان موازيا للخط الآخر لا مسامتا ولا منحرفاهى هذه النقطة لاغير ، لأن سائر النقط إما نقط الانحراف و إما نقط المسامتة فليست نقطة الموازاة إلا هذه النقطة لكونها مشتركة بين قوسى الانحراف و المسامتة فيكون الخط عند وقوع طرفه على هذه النقطة موازيا للخط الآخر ، لا مسامتا فهذ إشكال لم يتأت (لى) حله ، فن قدر على حله تم له البرهان نسأل الله تعالى أن يهدينا .

. . . .

و لنشرع الآن فى بيان البرهان السلمى فنقول :

لو كانت الأبعاد غير متناهية أمكننا أن نفرض امتدادين خرجا من مبدأ واحد كساقى مثلث لا يزال البعد بينهما يتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا : إن البعد إن كان ذراعا كان الثانى ذراعا أيضا ، و زيد الثالث على الثانى بهذا القدر أيضا ، وكذا الرابع على الثالث ، فيكون هذا القدر محفوظا فى ذلك التزايد ، و يذهبان إلى غير النهاية مع التزايد المذكور فيكون كل بعد فوقانى بينهما مشتملا على جميع الأ بعاد التى تحته ، فيمكن أن يوجد بعد واحد يكون مشتملا على جميع تلك الأبعاد الغير المتناهية لأنه إن لم يكن ممكنا أن يوجد الأ بعاد الغير المتناهية فى بعد واحد لكان الذى يمكن ان يوجد فى بعد واحد انما هو ابعاد محدودة من الأبعاد الغير المتناهية و عند ذلك يجب أن ينقطع الا متدادان ، إذلو وجد بعد ذلك لأمكن أن يكون أبعاد توجد فى بعد واحد أكثر مما لا يمكن أن يكون أكثر من ذلك ، و هو تلك الأبعاد المحدودة ، هذا خلف لكن بقاء الا متدادين متباعدين على ذلك النمط من التزايد إلى غير النهاية ممكن بالضرورة فوجب أن يوجد حينئذ بعد واحد بينهما ، مشتمل على جميع تلك الأبعاد الغير المتناهية فيكون ذلك البعد أيضا غير متناه مع كونه محصوراً بين الحاصرين ، هذا محال . فثبت أن كل عظم فانه يجب أن يكون متناهيا و هو المطلوب .

(و عليه شك) و هو أن يقال إن البعد الذى ذكرتموه أنه مشتمل على جميع الأبعاد الغير المتناهية على الوضع الذى أسستموه ينبغى أن يكون آخر الأبعاد ، و إلا لم يكن مشتملا على جميع الأ بعاد الغير المتناهية ، و إذاكان آخر الأبعاد كان الامتدادان منقطعين عنده فكانا منتهيين عنده فإذن لا تصح تلك المقدمة ، و هى ثبوت كون بعد واحد مشتملا على جميع الأبعاد الغير المتناهية إلا بوضع الامتدادين متناهيين وهذا هو المطلوب من ذلك البرهان فيلزم أن تكون صحة البرهان متوقفة على صحة المطلوب و هو محال .

أجابوا عنه بأن هذا لا يضرنا لأنا نورد البرهان على هذا الوجه فنقول إن القول بكون الامتدادين غير متناهيين يوجب القول بكونهما غير متناهيين فيكون القول بكونهما غير متناهيين باطلا ، و إنما قلنا ذلك لأنه إما أن يكون هناك بعد واحد مشتمل على جميع تلك الأ بعاد الغير المتناهية أو لا يكون ، فان كان فهو آخر الأبعاد فيكون الامتدادان منقطعين عنده فيكونان متناهيين ، و إن لم يكن هناك بعد على الصفة المذكورة فحينئذ تكون الأبعاد التى يمكن أن توجد فى بعد واحد أبعاداً متناهية محدودة ، و عند ذلك الحد ينقطع الامتدادان ، إذ لو وجدا بعد ذلك لأمكن أن يوجد عدد آخر فى بعد واحد أكثر مما لا يمكن أن يكون أكثر من ذلك و هو الأبعاد المحدودة عند ذلك الحد، هذا خلف . فوجب انقطاع الأمتدادين عند ذلك الحد فيكونان متناهيين فقد لزم القول بكونهما متناهيين على تقدير كونهما غير متناهيين ، وهو محال.

واعلم أن القسم الثانى من هذه العبارة مشترك بينها و بين العبارة الأولى ، و عليه منع قوى ، و هو أن يقال ما المراد ؟ من قولكم : إن لم يكن ممكناً أن توجد الأبعاد الغير المتناهية فى بعد واحد بينهما ، كان الذى يمكن أن يوجد فى بعد واحد و إنما هو أبعاد محدودة من الأبعاد الغير المتناهية ، إن كان الأبعاد به أبعاداً محدودة معينة و هو الظاهر من قولهم لإلزامهم بأنه حينئذ يجب أن ينقطع الا متدادان ، إذلو وجد [الا متدادان] بعد ذلك لأمكن أن توجد أبعاد فى بعد

واحد أكثر ما لا يمكن [أن تكون] أكثر من ذلك ، وهى تلك الأبعاد المحدودة ، هذا خلف و هو ممنوع لأنه لايلزم من كذب تلك المقدمة صدق هذه لجواز أن يكون الصادق عند كذبها هو قولنا : الموجود فى بعد واحد أبعاد محدودة دائماً لا على التعيين بل كل واحد من الأبعاد الموجودة بينها مشتمل على أبعاد متناهية هى تحته لا إلى نهاية بحيث لا تنتهى الى واحد لا يكون فوقه ما يشتمل على أعداد متناهية حتى يقال : فيلزم انقطاع الا متدادين بل فوق كل واحد مشتمل على أعداد متناهية واحد هذا شأنه لا الى نهاية .

فهذا منع قوى ما رأيت منهم أحداً تيسر له دفعه ، و يمكن أن يجاب عنه بأن يقال : إن لم يصدق قولنا مجموع الأبعاد الموجودة بينها موجود فى بعد واحد لكان الصادق إماقولنا لا شىء من [تلك] الأبعاد بموجود فى واحد ، أوقولنا بعض الأبعاد موجود فى واحد معين دون الباقى ، أو قولنا : كل جملة من هذه الأبعاد موجودة فى بعد واحد بحيث تكون الأمور المشتملة على تلك الجمل ، عدداً لا واحداً فيكون كل واحد من الأبعاد المشتملة على تلك الجمل مشتملا على أبعاد متناهية لا إلى نهاية ، و انحصاره فى هذه الأقسام ظاهر ، لا نتكلف له بيانا .

أما القسم الأول فهو بين الفساد ، لمافرضوه فى أصل البرهان ، و الثانى : فاسد لماذكروه. بقى الثالث ، فنقول : مجموع هذه الأبعاد الغير المتناهية إذا كان كل جملة متناهية منه مشتملا عليها لبعد واحد غير البعد الواحد الذى يكون جملة أخرى متناهية مشتملا عليها له فتلك الجمل المشتمل عليها حاصلة فى تلك الأبعاد المشتملة لكن الأبعاد المشتملة عدد له ترتيب يكون الفوقانى مشتملا على الباقى للفرض المذكور . فالأبعاد المشتملة يقوم مقامها واحد منها ، و هو الفوقانى فتكون تلك الجمل المشتمل عليها حاصلة فى تلك الأبعاد المشتملة و تلك الأبعاد المشتملة حاصلة فى واحد منها فيكون الكل حاصلا فى ذلك الواحد فيكون ذلك الواحد مشتملا على كل الأبعاد الغير المتناهية و حينئذ يتم البرهان ، فهذا هو الجواب من المنع المذكور و الله أعلم .

تخريج هذا البرهان على صورة أخرى : اعلم أن عند حل هذا البرهان فى اول أمرى سبق إلى ذهنى صورة على وجه آخر قبل أن أفهم ما ذكروه ، فلما تحقق عندى ما أوردوه وجدته دون ما سبق إلى ذهنى إذ لا يتوجه على الأول فلنذكره فانه لطيف جداً موصل إلى المطلوب من غير تطويل .

و وجهه أنا نفرض الامتدادين الخارجين عن المبدأ الواحد بحيث يتباعدان على قدرهما دائما، مثلا إذا نظرت إليهما [وهما] على قدر ذراع و جدت بينهما بعداً بقدر ذراع ، و عند كونهما ذراعين [وجدت بينهما] بعداً بقدر ذراعين و هكذا إلى غير النهاية ، ومن المعلوم بالضرورة انه لا امتناع فى تباعدهما على هذا الوجه ، فاذا كان البعد بينهما دائما على قدر الامتدادين ، و الامتدادان موجودان بغيرنهاية مع التباعد المذكور فبينهما بعد بغيرنهاية مع كونه محصوراً بين الحاصرين و هذا محال ، فهذا هو البرهان الذى يعتمد عليه فى صحة هذه المقدمة ، والحمدلله على ما هدانا من فضله و جوده الذى لا يتناهى حمدا بغير نهاية .

وأما المثبتون للمقادير الغير المتناهية فهم طوائف ولهم إلى إثباتها بحسب أصولهم الفاسدة دواع ، بعضها مناسبة للآراء الطبيعية و بعضها مناسبة لآراء الفلسفة الأولى مستندة إلى أصول منطقية ، و بعضها مأخوذة بحسب غريزة القوة المستحكمة فى أول فطرة الإنسان ، وهى القوةالوهمية .

أما الطائفة الأولى فهم اعتقدوا خلاء غير متناهي المقدار وأجزاء فيه غير متناهي العدد ، متحركة فى ذلك الخلاء متصادمة ؛ كل حركة وصدمة مسبوقة بحركة وصدمة لا إلى أول ، وقد يتفق لها أن تتصادم على وجه تجتمع وتتجانس فتحدث عوالم بغير نهاية ، واختلفوا .

فنهم من قال إن تلك الأجزاء لا تنقسم أصلا لا القسمة الا ضافية ولا القسمة الا نفكاكية ، إذ الا نفكاكية عنده إنما تكون بتخلل الخلاء ولم يتخلل فى نفس الأجزاء خلاء .

ومن هؤلاء من علل ذلك بأن الكون والفساد الغير المتناهى يحتاج إلى مادة غير متناهية ولهم تفاصيل أخر لا يليق ذكره بهذا الموضع .

و أما الطائفة الثانية فهم قالوا بان قولنا : العالم ، مغاير لقولنا : هذا العالم . لأن الثانى أمر جزئى مشخص ، و الأول كلى قابل للحمل على كثيرين بحيث تكون نسبته إلى جميع الجزئيات المندرجة تحته بالسوية ولا يقتضى أن يكون الموجود منه عدداً مخصوصاً محصوراً قليلا أو كثيراً بل الكل ممكن بحسب حقيقة هذا المفهوم ، فان امتنعت كثرة العوالم الغير المتناهية فاما أن تمتنع لماهياتها و للوازمها — وهما محالان لما ذكرنا أن نسبتها إلى جميع الجزئيات على السوية من غير اختصاص بعدد دون عدد ، أو لعارض مفرق فيجوز زواله فحينئذ يجوز أن تحصل عوالم غير متناهية ، لأن الممكن فى الأزليات واجب ، فوجب حصول عوالم غير متناهية .

و أما الطائفة الأخيرة فهم حكموا على حسب ماشاهدوا بالحواس أن الشئ إنما ينتهى بطرفة عند طرف شئ آخر ملاصق للشئ لا العدم الصرف ، كيف و نحن نعلم بالضرورة أن مايلى جهة الجنوب متميز عمايلى جانب الشمال و مايلى جانب الغرب عمايلى جانب الشرق من فلك الأفلاك الذى جعلتموه العالم أو غيره من الأجسام، و تميز جانب عن جانب بالحس و الإشارة فى العدم الصرف محال، و من وقف على طرف العالم و مد يده خارج العالم أتنفذ يده أو لا تنفذ فان نفذت فلاشك أن متسع ذراع أكثر من متسع شبر فثمة مقدار إما خلاء أو ملاء و إن لم تنفذ و امتنع فثم شئ قائم يمنعه عن النفوذ ، و المقاوم للجسم عن النفوذ أيضا جسم و هكذا ينبغى أن يكون كل مقدار منتهيا إلى مقدار لا إلى طرف . و لقد سمعت من بعض فضلاء زماننا ممن شاخ فى العلوم الفلسفية ، و خصوصاً الرياضى منها ، أن اللاتناهى فى المقادير و الأبعاد كأمر غريزى للفطرة الإنسانية ، و أن المستدلين على خلافه يخالفون نصيحة الغريزة فهذا تفصيل المذاهب فى إثبات الأبعاد الغير المتناهية على وجه الاختصار .

فنقول : لما صح لنا بالبرهان أن المقادير متناهية ، فقد ظهر فساد هذه المذاهب لكنا نذكر بالتفصيل ما يدل على فسخ هذه الآراء ، فنقول للطائفة الأولى: أما الخلاء فسنثبت فى هذا الكتاب عن قريب أن وجوده محال ، فضلا عن أن يكون غير متناه ، وكذا الجزء الذى لا ينقسم قسمة إضافية ؛ ولا انفكاكية ، و اما الأجزاء التى تقبل القسمة الإضافية دون الا نفكاكية فمحال لأن تلك الأجزاء عند القائلين بها متشابهة الحقيقة غير مختلفة الحقيقة ، فاذا قسمنا تلك الأجزاء فى الوهم بنصفين جاز بين نصفى كل واحد منها من الا نفكاك الرافع للاتصال الذى هو حاصل بينهما مثل ما جاز بين نصفى كل اثنين منها من الا تصال الرافع للانفكاك الذى هو حاصل بينهما مثل ما جاز بين نصفى كل واحد منها لأنها طبيعة واحدة لا اختلاف فيها ، وأما الكون و الفساد الغير المتناهى

ب [٢] المقدمة الثانية هي[6] : ان وجود اعظام[7] لا نهاية لعددها[8] محال ، وهو ان تكون موجودة معا.[9]

فهو ممنوع ، ولئن وقعت المسامحة على ذلك ، ولكن لماذا نحتاج إلى مادة غير متناهية ؟ فان الكون و الفساد الغير المتناهي إنما يكون على ترادف الزمان فيجوز أن يترادف الكون و الفساد الغير المتناهي على مادة واحدة معينة متناهية المقدار متناهية عدد الأجزاء .

وأما الطائفة الثانية فأخذهم ركيك إذ لا يلزم من أن يكون لماهية بحسب الذهن صلاحية الحمل على كثرة متناهية أن يكون ذلك واقعا أو ممكن الوقوع كأشخاص الأنسان و غيرهم ، و بما يكون الشيء ممكنا بحسب ذاته ولا يكون ممكنا بحسب غيره بل يكون ممتنعا .

و أما قوله : الممكن في الأزليات واجب ، فعلى تقدير المسامحة على أصول هذه القاعدة فانما يكون واجبا لا لذاته أن لو كان ممكنا بالإمكان الخاص لكن لا يتوقف بعد الفاعل إلا على مجرد الإمكان حتى يكون فيضانه عنه واجبا فلم قلتم إن هذه الصورة واقعة على أحد هذين القسمين ؟

و أما الطائفة الأخيرة فيقال لهم : قد ظهر بالأدلة العقلية كثير مما يخالف حاكم الحس كأجرام الكواكب إذ الحس يحكم عليها بصغر المقدار ، و العقل يدل على خلافه ، و أما تميز جانب عن جانب فهو واقع في هذا الجسم الموجود المحيط بحسنا و إشارتنا ، و عليهم بيان تناوله خارج العالم ، اللهم إلا بالفرض ، فيم عرفتم أن هذا الفرض صادق ؟ فلعله كاذب محال ، و أما عدم نفوذ اليد فليس لقيام مانع هو الجسم بل لانتفاء الشرط الذي هو الحيز و المكان ، و أما صحة الغريزة فان أراد بها غريزة الوهم الذي هو تابع في حكمه للحس فسلم ، لكن صحته غير واجبة ، لأنه ثبت في العلوم الرياضية بالبرهان كثير مما يكذبه الحس و الوهم ، كما قلنا في أجرام الكواكب ، وكذا كثير من الأشكال الهندسية ، وإن أراد به غريزة العقل فممنوع ، لا بد له من بيان أن هذا الحكم صادر عن مجرد غريزة العقل دون تخليط الوهم التابع للحس ، بل هو بالعكس ، لأنه قد قام على خلافه البراهين العقلية التي ذكرناها ، و خصوصا الأخير منها ، كاقامت الأشكال الهندسية على خلاف الوهم و الحس ، فهذا آخر ما نتكلم فيه ، لتصحيح هذه المقدمة ، والله الهادي بفضله للصواب .

(6) هي : ك – : ت ج (7) اعظام : ت ج ، اجسام : ك (8) لعددها : ت ، لعدتها : ج ك ن

(9) (الشرح) : اعلم أن المقصود من المقدمة الأولى إنما كان بيان تناهي الأجسام في المقدار ، و المقصود من هذه المقدمة بيان تناهيها في العدد ، (لأنه) لو كانت الأجسام غير متناهية في العدد لكانت غير متناهية في المقدار . برهانه أن فساد التالي يدل على فساد المقدم . بيان الشرطية أن كل جسم فله مقدار ما فاذا زدنا عليه جسما آخر ، كان مجموع مقداريهما أعظم مما كان قبل الزيادة ، و هكذا لو زدنا عليه جسما آخر ، لا إلى نهاية ، فيكون ازدياد عدد ذوات المقادير بعضها على بعض موجبا لازدياد المقدار ، فاذا كان العدد غير متناه و ازدياد

ﺟ [٣] المقدمة الثالثة هى (6) : ان وجود علل ومعلولات لا نهاية لعددها(8) محال. ولو لم تكن ذوات عظم ، مثال (10) ذلك، ان يكون هذا العقل مثلا ، سببه عقل ثان وسبب الثانى ثالث وسبب الثالث رابع وهكذا(11) الى لا نهاية |. وهذا ايضا بيّن المحال.(12) (٢ – ب) م

المقدار بحسبه فالمقدار أيضا غير متناه ضرورة لأن درجات الكبر فى المقدار من لوازم مراتب الكثرة فى العدد .

وأما بيان فساد التالى فقد سلف منا بيانه فى المقدمة الأولى فوجب أن تكون الاجسام متناهية العدد ، كما أنها متناهية المقدار ، وهو المطلوب ، والله أعلم .

(10) مثال : ت ج ، مثل: ك (11) هكذا : ت ج ، وهكذا : ك (12) المحال : ت ج ، الاستحالة : ك (الشرح) : اعلم أن المعلوم اما واجب لذاته، اوممتنع لذاته ، اوممكن لذاته ، والواجب لذاته هو الموجود الذى لا تكون ذاته قابلة للعدم أصلا مع قطع النظر عن غيره بل يكون ضرورى الوجود لذاته ، و الممتنع لذاته هو الذى لا يكون قابلا للوجود أصلا بل يكون ضرورى العدم لذاته، و الممكن لذاته هو الذى يقبل الوجود و العدم ، فلا يكون ضرورى العدم ولا ضرورى الوجود ، ومن المعلوم بالضرورة أن الواجب لذاته لا يحتاج الى علة توجده لأن الوجود ضرورى له ، و الممتنع أيضاً لا ينسب الى السبب إذ السبب لتحصيل الوجود ، و الممتنع يأبى قبول الوجود ، فن البين الواضح ان المحتاج الى علة توجده انما هو الممكن لذاته لأنه لما كان نسبة الوجود و العدم إليه على السوية ، فلا يترجح الوجود على العدم ، ولا العدم على الوجود له ، إلا لوجودشىء آخر يرجح وجوده على عدمه ، وعند عدمه يبقى الممكن معدوما ، فالشىء الذى يحصل من وجوده وجودشىء آخر متقوما به ، وعند عدمه ينعدم ذلك الآخر يسمى علة وسبباً، ويسمى ذلك الآخر معلولا ومسببا ، إذا عرفت هذا فاعلم ان المقصود من هذه المقدمة هو بيان تناهى سلسلة العلل والمعلولات ، وانتهائها الى علة لا تكون معلولة أصلا بل تكون واجبة الوجود لذاتها ، وصحة المقدمة الأولى والثانية لا تكون كافية فى تصحيح هذه المقدمة لأن المعلوم من تينك المقدمتين إنما هو تناهى أمور لها وضع وحيز وهى الأجسام ، و العلل و المعلولات قد لا تكون أجساما بل تكون موجودات مجردة عن المادة و الجسمية غير متعلقة بها تسمى عقولا كما سيأتى إثبات هذا النمط من الموجودات فى هذا الكتاب ، ولا يلزم من تناهى أمور ذوات وضع هى أجسام تناهى أمور لا تكون كذلك ، وإن كان بعض البراهين التى قامت على تناهى القسم الأول يمكن إقامته أيضا فى تناهى القسم الثانى ، وهو برهان التطبيق دون الباقين ولكن على القسم الثانى براهين مستقلة فلهذا جعل لهذا البحث مقدمة مستقلة بذاتها .

وقال : ينبغى أن تكون العلل والمعلولات متناهية العدد واصلة الى طرف يكون هو علة مطلقة ولا يكون معلولا أصلا ، بل يكون واجب الوجود لذاته ، ان لم تكن تلك العلل و المعلولات أجساما ولا متعلقا بها ، بل تكون عقولا مفارقة .والدليل على صحة هذه المقدمة أن الموجود الذى يكون ممكنا لذاته معلولا ، فعلته إن كانت بهذه الصفة أيضا ، وكذا علة علته إلى غير النهايه فحينئذ يكون قد حصل مجموع علل و معلولات غير متناهية ، كل واحد منها ممكن معلول ، فذلك المجموع من حيث هو مجموع يكون ايضا ممكنا معلولا فعلة ذلك المجموع إما أن

د [٤] المقدمة الرابعة هى: ان[13] التغير يوجد فى اربع مقولات : فى مقولة الجوهر. و هذا التغير الكائن فى الجوهر هو الكون و الفساد. و يوجد فى مقولة الكم. وهو النمو و الاضمحلال. و يوجد فى مقولة الكيف، وهو الاستحالة. و يوجد فى مقولة الاين، وهو حركة النقلة و على[14] هذا التغير فى الاين تقال[15] الحركة بخصوص.[16]

تكون نفسه أو شـيئا داخلا فيه أو شيئا خارجا منه ، و القسم الأول باطل لأن العلة متقدمة على المعلول، و الشئ لا يتقدم على نفسه ، ولا على علته ، و إلا لكان متقدما على نفسه و على علته و هو محال ، فلا يكون علة للمجموع لأن علة المجموع تكون أولا علة لأجزائه ثم بواسطة أجزائه تكون علة للمجموع .

و أما القسم الثالث ، و هو أن يكون علة المجموع شيئا خارجا عن المجموع ، فذلك الخارج لا يكون ممكنا معلولا لأنا قد جمعنا كل ما هو ممكن معلول فى تلك السلسلة فالخارج عنها لا يكون ممكنا معلولا ، و الا لكان داخلا فيها ، و الموجود الذى لا يكون ممكنا ، معلولا يكون واجبا لذاته فتكون سلسلة العلل منتهية عنده و يكون طرفا لها ، ولا تكون تلك العلل غير متناهية بل تكون منتهية الى علة أولى هى علة لما بعدها من العلل ، و ذلك هو المطلوب ، فظهر بهذه المقدمات الثلاث أن كل جملة تكون بين أفرادها ترتيب بالوضع كالأجسام ، او ترتيب بالطبع كالعلل و المعلولات فانه يجب أن تكون متناهية الأفراد محدودة الأجزاء .

و اما ما لا يكون مجموعا ولا يكون لافراده ترتيب بالوضع أو ترتيب بالطبع إما أنه ليس له مجموع كالحركات اذ اجزاء الحركات لا تجتمع بعضها مع بعض حتى يحصل منها مجموع أو أنه كان له مجموع لكن لا يكون بين أفراده ترتيب بالوضع أو بالطبع كالنفوس البشرية المفارقة أو ليست باجسام كما سيظهر حتى يكون لها ترتيب بالوضع و ليس بعضها علة للبعض حتى يكون بينها ترتيب بالطبع فلا تقوم البراهين التى ذكرناها فى هذه المقدمات على وجوب تناهى أفراده و انقطاع أشخاصه بل الأمر موقوف على دليل منفصل نفيا و إثباتا. (13) هى ان: ت ج ، ان: ك (14) على : ت ج،-: ك (15) تقال : ت ج ، يقال : ك. (16) بخصوص : ت ، بعموم : ج ، على الخصوص : ك (الشرح) : اعلم أن التغير عبارة عن ان يتبدل حال ذات ما بحالة أخرى ، أو بأن يحدث فيه شئ لم يكن فيه موجوداً او بان يزول عنه شئ كان فيه موجوداً، وكل واحد منهما على قسمين لأن ذلك التغير إما ان يكون دفعة فيكون حدوث ذلك الشئ فيه اوزواله عنه فى آن واحد ، و اما ان لا يكون دفعة بل يسيراً يسيراً فيكون حدوثه فيه أوزواله عنه مستمراً باستمرار الزمان .

قالت الحكماء فى هذا المقام : كل تغير يكون دفعة فانالا نسميه حركة بل الحركة هى التغير الزمانى لا التغير الآنى ، و هو أن يخرج الشئ من القوة الى الفعل يسيراً يسيراً. إذا عرفت هذا فاعلم انه ذكر فى هذه المقدمة ان التغير يوجد فى اربع مقولات من المقولات العشر التى حررها الحكماء فى العلم الكلى من الفلسفة الأولى، و تلك الا ربع هى الجوهر و الكم و الكيف و الأين،

. . . .

فالتغير الذى يقع فى الجوهر مثل ان يصير الماء هواء ، و الهواء ناراً ، و النار أرضا أو بالعكس ، و يسمى هذا التغير كونا للنوع الذى يحدث ، ، وساداً للنوع الذى زال ، هذا فى البسائط ، و أما فى المركبات فمثل أن تصير الحنطة دما ، والدم لحما و عظما و عصبا ، وكما يصير النحاس عند احتراقه كلسا و الخشب رماداً و هذا التغير يكون دفعة إذ الحركة لا تقع فى مقولة الجوهر لأن الحركه تحتاج إلى الاشتداد و التنقص ، و الجوهر لا يقبلهما . فالكون و الفساد يكونان دفعة ، و قد يظن الكون أن الكون قد يقع بالتدريج يسيراً يسيراً مثل تكون الجنين من النطفة ، و ليس بحق ، فان ذلك حركة فى الكيف ، و هو حدوث المزاج مع توابعه ولاشك أنها كيفيات ، ثم إذا تم المزاج بتوابعه فانه يحدث نفس الحيوان دفعة من غير تدريج .

و أما التغير فى الكم فهو أن يصير مقدار الجسم أزيد مما كان أو أنقص مما كان وكل واحد منهما أيضا على قسمين لأن تلك الزيادة و النقصان قد تكون بانضمام جسم آخر إليه بقوة طبيعية و يسمى نمواً كالنبات اذا زاد مقداره ، اذا انضم غذاؤه بقوته الطبيعية النامية . و قد تكون بانتقاص جزء منه ، و يسمى اضمحلالا و ذبولا ، و هو فى مقابلة النمو ، كالنبات فانه ينقص مقداره بالذبول و الاضمحلال ، و هذان القسمان ذكرهما صاحب الكتاب فحسب ، و قد يزيد مقدار الجسم و ينقص لا بانضمام جزء إليه أو انتقاصه منه ، و لكن بأن يزول عن الهيولى مقداره ، و يحدث فيه إما مقدار أكبر مما كان و يسمى تخلخلا ، أو مقداراً أصغر مما كان و يسمى تكاثفا . مثال التخلخل : هو أن يمص كوز الفقاع مثلا إذا كان خاليا فينبسط الهواء الذى فيه لضرورة عدم الخلاء ، فاذا كب على الكوز ماء تكاثف ذلك الهواء إلى مقداره الأول فلذلك يدخل فيه الماء مع أنه ليس من طبيعة الماء الصعود ولكن لما زال القاسر عن الهواء تقبض طبعا إلى مقدار نفسه فتبعه الماء بمقدار ما تخلخل الهواء بالمص .

و أما التغير الذى يكون فى مقولة الكيف فانه يسمى استحالة مثل الاصفرار و الاحمرار و التسخن و التبرد .

و أما التغير الذى يقع فى الأين فهو حركة النقلة من مكان إلى آخر قال : و هذا التغير يقال له الحركة على الخصوص . أى أن التغيرات الواقعة فى سائر المقولات لا تسمى حركة بل لفظة الحركة مختصة بالتغير الذى يكون فى مقولة الأين دون غيرها من المقولات .

و اعلم أن على كلام المصنف إشكالا قويا و هو أن يقال ما المراد من التغير فى أن التغير يوجد فى أربع مقولات ، إما أن يكون المراد به التغير دفعة أو التغير لا دفعة أو التغير مطلقا سواء كان دفعة أو لا دفعة ، فان كان مراده به التغير دفعة فى الكم و الكيف و الأين لا يكون دفعة بل على التدريج فان النمو و الاضمحلال و الاستحالة و حركة النقلة تستمر باستمرار الزمان ، ولا يكون دفعة ، ولكن التغير فى مقولة الجوهر — و هو الكون و الفساد — يكون موافقا له فحسب ، لأن الكون و الفساد يكونان دفعة ، و إن كان مراده التغير على التدريج فالتغير فى الجوهر لا يكون على التدريج بل يكون دفعة ، ولكن باقى التغيرات يكون موافقالذلك ، و إن كان مراده بهذا التغير هو التغير مطلقا حتى يشمل جميع الأقسام التى ذكرها سواء كان دفعة اولا دفعة فالتغيرمطلقا لا يختص بالمقولات الاربع التى ذكرها لأن كل مقولة من المقولات العشر فانها

. . . .

تحدث فى محلها فيكون لكل مقولة تغير ما ، إما دفعة أو لا دفعة فلماذا خصص المقولات الأربع بالذكر دون سائرها ؟ .

جوابه من وجهين : أحدهما أن المراد بهذا التغير التغير مطلقا حتى يشمل جميع الأقسام التى ذكرها ، وإنما خصص بالذكر هذه الأربع لأن التغيرات الواقعة فى هذه الأربع لها أسماء مخصوصة مثل أن التغير الواقع فى مقولة الجوهر يسمى كونا وفساداً ، التغير فى الكم يسمى نمواً أو ذبولا ، و التغير فى الكيف يسمى استحالة ، والتغير فى الاين يسمى نقلة ، وأما التغيرات الواقعة فى سائر المقولات فليس لها أسماء مخصوصة فخصص هذه الأربع بالذكر دون الباقى ليكون ذلك تفسيراً لهذه الأسماء حتى إذا ذكرت هذه الأسماء يكون معانيها معلومة المتعلمين والله أعلم .

والوجه الثانى أن احتيا جهم فى هذه العلوم فى أكثر الأحوال إنما يكون إلى ذكر هذه التغيرات الأربع دون سائر التغيرات الانادراً ، فان أكثر مباحثهم إنما تكون فى الكون والاستحالة ، تارة فى التفرقة بينهما ، وتارة فى دفع المنكرين للكون والاستحالة ، وتارة فى بيان أنواعهما و أصنا فهما فلأ جل كثرة وقوع الحاجة فى البحث عن هذه التغيرات خصصها بالذكر دون غيرها من المقولات، ولايقال أن التغير فى مقولة الوضع – وهو مثل الحركة الدورية يحتاج إلى البحث عنه فى هذه العلوم ، وتقع الحاجة إليه كثيراً مع انه لم يذكره ، لأنا نقول : الحركة الدورية عنده نوع من الحركة فى الأين كما يصرح به فى المقدمة الثالثة عشرة فيكون ذكر جنسها مشتملا عليها فلا حاجة ههنا إلى إفرادها بالذكر .

مطالبة أخرى : هى أن الحكماء اصطلحوا على أن التغير الذى لا يكون دفعة بل يكون على التدريج يسمى حركة ، ثم قالوا : الحركة إنما توجد فى أربع مقولات ، ثلاثة منها ذكرها المصنف ، و هى مقولة الكم و الكيف و الأين ، و واحد منها لم يذكره ، و هى مقولة الوضع ، فأطلقوا اسم الحركة على التغير فى هذه الأربع حتى يقولون عن الحركة فى الكم نمواً أو تخلخلا أو ذبولا أو تكاثفا ، و الحركة فى الكيف استحالة ، و الحركة فى الأين نقلة ، والحركة فى الوضع هى مثل الحركة الدورية فلماذا خصصوا لفظة الحركة بالتغير الذى يكون فى مقولة الأين مع أن اصطلاح الحكماء منعقد على إطلا قها فى جميع هذه الأربع ؟ .

جوابها أنه حافظ على الوضع اللغوى فإن أهل اللغة لا يطلقون اسم الحركة إلا على النقل من مكان إلى مكان أو من وضع إلى وضع ، و هو تغير فى مقولة الأين أما النقل من مكان إلى مكان فعلوم أنه حركة فى الأين و أما الحركة من وضع إلى وضع فإن هذه الحركة و إن لم تكن حركة فى الأين بحسب كلية الجسم المتحرك حركة دورية و لكنها حركة فى الأين بحسب أجزاء ذلك الجسم المتحرك بالاستدارة فان كل جزء يفرض فيه فانه يكون منتقلا من مكان إلى مكان فلهذا كانت الحركة الدورية عنده داخلة فى الحركة فى مقولة الأين .

و أما التغير فى مقولة الكم كالنمو أو الذبول فانه قريب من أن يسمى حركة فى اللغة لكنه لا يدخل فى الحس فكأن النامى ساكن غير متحرك ، فلم يعتبره و إنما اعتبر ما هو ظاهر فى الحس ، مشهور عند أهل اللسان إتباعا لهم فى مراعاة لغتهم ، فلهذا خصص لفظة الحركة بالتغير فى مقولة الأين والله أعلم .

* [٥] المقدمة الخامسة هى: ان كل حركة تغيُّر وخروج من القوة الى الفعل [17].

و[٦] المقدمة السادسة هى [18]: ان الحركات منها بالذات ومنها بالعرض ومنها بالقسر ومنها بالجزء وهو نوع مما [19] بالعرض. اما التى بالذات فكانتقال جسم من موضع الى موضع، [20] واما التى بالعرض فكما يقال فى السواد الذى فى هذا [21] الجسم انه انتقل موضع الى موضع. واما التى بالقسر فكحركة الحجر الى فوق بقاسر يقسرها [22] على ذلك. واما التى بالجزء فكحركة المسمار فى السفينة لان اذا تحركت السفينة نقول انه قد تحرك المسمار ايضا. وهكذا كل مؤلف يتحرك بجملته يقال ان جزءه قد تحرك. [23]

---

(17) (الشرح) : اعلم أن الموجود إذا كان بالقوة فى بعض الكمالات فخروجه من القوة إلى الفعل إما أن يكون دفعة وهو الكون، أو على التدريج يسيراً يسيراً وهو الحركة، فكل حركة فأنها خروج من القوة إلى الفعل، ولا ينعكس، فان الكون أيضا خروج من القوة إلى الفعل، و ليس بحركة، لكن إذا قيدنا الخروج [من القوة إلى الفعل بالتدريج، أو بقولنا يسيراً يسيراً، وما أشبهها فحينئذ صالح أن يكون حداً، اورسما لحركة، و قد ذكروا فى تعريف الحركة وجوها، أحدها ما ذكرناه، و الثانى ما ذكره المعلم الأول، فإنه قال: الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة، و ذلك لأن الحركة أمر ممكن الحصول للجسم، فيكون حصولها له كمالا، لكن الحركة ليست كسائر الكمالات لا يقتضى حصولها للجسم أن يتبعه كمال آخر، بحيث لا يعقل ذاته إلا كونه مؤديا إلى الكمال الذى بعده، و الحركة كمال هذا شأنه فإن الحركة من حيث هى حركة طالب حالة أخرى بعدها فاذا كان كذلك فالحركة كمال أول لما بالقوة بالنسبة إلى الكمال الذى بعده، و وجودها له – و هى كمال أول بالقوة، و لكن لا مطلقا حتى يكون كمال أول بالقوة من حيث هو بالفعل مثل أن الانسان إذا تحرك من مكان إلى مكان فان الحركة كمال أول له، لا من حيث إنه إنسان فانه فى الإنسانية بالفعل لا يتحرك لتحصيلها بل حيث هو بالقوة، و هوكونه فى المكان الذى يتحرك اليه، فالحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة. و الثالث ما ذكره إمام الحكمة افلاطون الالهى: الحركة كون الجسم بحيث لا يفرض آن من الآنات إلا و يكون حاله فى الآن الذى يكون قبله، (غير حاله فى الآن الذى يكون) بعده، فهذا ما يتعلق بهذه المقدمة.

(18) السادسة هى: ك، السادسة: ت ج

(19) و هو نوع مما: ت ج، و هى نوع ما: ك

(20) جسم: ج ك ن، الجسم: ت. الى موضع: ج ك، لموضع: ت

(21) هذا: ت ج، : ك

(22) يقسرها: ت ج، يقسره: ك

(23) (الشرح) : اعلم أن ما يوصف بالحركة فاما تكون تلك الحركة قائمة به، أولا تكون

ز [٧] المقدمة السابعة هي: ان كل متغير منقسم. وكذلك[24] كل متحرك منقسم وهو جسم ضرورة. وكل مالا ينقسم لا يتحرك. ولذلك[24] لا يكون جسما اصلا.[25]

قائمة به، بل تكون قائمة بما يقارنه، و الثانى يقال له المتحرك بالعرض، و هو على أربعة أقسام لأن المتحرك بالعرض إما أن يكون جزءاً لما هو متحركا بالحقيقة أولا يكون، و على التقديرين، فاما أن يكون من شأنه أن يقبل الحركة بالاستقلال و إما أن لا يكون من شأنه ذلك، فحصل أقسام أربعة، أحدها أن يكون جزءاً له، و ليس من شأنه قبولها بالاستقلال: مثاله الهيولى و الصورة، فان كل واحد منهما جزء الجسم، و ليس من شأنهما قبول الحركة بالاستقلال فاذا تحرك الجسم يقال لهما أنهما متحركان بالعرض، و ثانيها أن لا يكون جزءاً له ولا من شأنه قبول الحركة بالاستقلال: مثل البياض فى الجسم فانه إذا تحرك الجسم يقال للبياض إنه متحرك بالعرض، و ثالثها أن يكون جزءاً له من شأنه أن يقبلها بالاستقلال: مثل جسم مؤلف من أجسام كالاخشاب المدرجة فى السفينة، و المسامير المسمرة فيها، فان تحريك المحرك إنما يلحق كلتيهما فتتحرك أجزاؤها تبعالها فيقال لأجزائها إنها متحركة بالعرض، و رابعها أن لا يكون جزءاً لها ومن شأنه قبولها بالاستقلال كالجالس فى السفينة، فانها إذا تحركت يقال للجالس فيها إنه متحرك بالعرض فهذه أقسام المتحرك بالعرض.

و أما القسم الأول، فهو أن تكون الحركة قائمة به حقيقة، و هو على قسمين: لأن سبب تلك الحركة، إما أن يكون شيئاً خارجاً عن الجسم: و إما أن يكون شيئاً متعلقا بالجسم، و القسم الأول، يقال له: المتحرك بالقسر، و هو إما أن يكون جاذباً للمقسور، و إما دافعاً له و على التقديرين، فاما أن يفارق عن القاسر بعد التحريك أولا يفارقه، و على التقديرات الأربع، فاما أن تكون تلك الحركة القسرية مضادة لحركة الطبيعية المقسور، أو تكون خارجة عن حركته الطبيعية غير مضادة، فالحركة القسرية المضادة مثل رمى الحجر الى فوق، و الخارج عن الحركة الطبيعية غير المضادة، مثل رميه على موازاة وجه الأرض، و يحصل من ازدواج هذه الأقسام بعضها مع بعض ثمانية أقسام لحركة القسرية و عليك اعتبار تفصيلها بأمثلتها.

و أما إن كان سبب تلك الحركة شيئا فى نفس الجسم، فانه يقال له: أنه متحرك بالذات و هى إما أن تكون صادرة عنه بقصد و اختيار، و هى الحركة الإرادية، أو من غير قصد و اختيار، و هى الحركة التسخيرية، و على التقديرين، فاما أن تكون متحدة الجهة على نمط واحد، و إما أن تكون مختلفة الجهات متكثرة الذات، فهذه أربعة أقسام: أحدها أن يكون ذلك المحرك يحرك بالاختيار و على نمط واحد متسق إلى جهة واحدة، و هو النفس الفلكية. و ثانيها أن يكون ذلك المحرك محركا بالاختيار حركة مختلفة الجهات، و هى النفس الحيوانية. و ثالثها أن يكون ذلك المحرك محركا بالتسخير إلى جهة واحدة، و هو الطبيعية، فهذه أقسام المتحرك بالذات و أنت إذا أحطت بهذا التفصيل فقد أحطت بمقاصد صاحب الكتاب.

(24) وكذلك: ك، و لذلك: ت ج

(25) (الشرح): اعلم أن هذه المقدمة مشتملة على دعاوى، أربع، إحداها أن كل متغير منقسم، و ثانيتها أن كل متحرك منقسم، و ثالثتها أن المتغير أو المتحرك جسم، و رابعتها أن كل مالا ينقسم لا يتحرك ولا يكون جسما.

. . . .

أما الدعوى الأولى و هى قوله : كل متغير منقسم ففيه شك ، و ذلك أن التغير هو الذى يحدث فيه مالم يكن فيه ، أو يزول عنه ماكان فيه لأنه إن لم يكن شئ من هذين الأمرين كان ذلك الشئ على حالة واحدة مستمرة ، فلا يكون متغيراً ، هذا خلف ، و إذا كان كذلك فالمتغير لا يجب أن يكون منقسما ، لأن النفس الناطقة – كما سيظهر بعد – جوهر غير منقسم ، و يكون لها تغيرات مثل أن تكون جاهلة ، فتصير عالمة ، و تحدث فيها تصورات كلية مستفادة من التصرف فى المتخيلات و المحسوسات ، وكذلك الكيفيات النفسانية مثل الشوق و العشق و الفرح و الحزن و الغضب و غيرها ، فاذن جوهر النفس قابل لهذه التغييرات مع أنه غير منقسم فكيف يصدق أن يقال : كل متغير منقسم .

و أما الدعوى الثانية – و هى أن كل متحرك منقسم – ففيه أيضاً شك ، و ذلك أن الجسم إذا تحرك فانه يتحرك بحركته السطح و طرفه – و هو الخط – ؛ وطرفه – و هو النقطة – ضرورة ، فعند حركة الجسم تتحرك النقطة أيضاً مع أنها غير منقسمة ، وكذلك نقط كثيرة ، مثل نقطتى فلك البروج ، فانها تتحركان بحركة معدل النهار ، ومراكز الأفلاك الخارجة المركز تتحرك بحركة الممثلات ، وبالحركة الأولى أيضاً ، فلا يصدق أن يقال كل متحرك منقسم .

وأما الدعوى الثالثة – وهى قولهوهو جسم ضرورة – فلفظةهو إماأن تكون عائدة إلى المتغير أو إلى المتحرك أو إلى المنقسم ، و فى كل واحد منها شك ، أما إنكان مراده به المتغير أو المتحرك فهو منقوض بالصورتين المذكورتين لأن النفس الناطقة تتغير وليست بجسم ، والنقطة تتحرك و ليست جسما ، و إن كان مراده به أن كل منقسم جسم فهو منقوض بالسطح أو الخط ، فان كل واحد منهما منقسم و ليسا بجسمين .

و أما الدعوى الرابعة – و هى عكس المقدمة السابقة – فلا تلزم صحة هذه إلا بعد صحة تيك لكن صحتها غير ثابتة ، لما ذكرنا من النقوض فصحة هذه غير لازمة اللهم إلا بدليل منفصل والله أعلم .

(والجواب) عن الشك الأول أنا نعنى بالمتغير هنا المتغير بالكيفيات الجسمانية مثل التسخن و التبرد ، و هى الاستحالة فسقط النقض بالتغيرات النفسانية فان قلت إذا قيدت التغير بالكيفيات الجسمانية كان المتغير هو الجسم ، و منقسم ضرورة ، فأى حاجة إلى جعلها من المقدمات البرهانية؟

قلت : ليس المراد بالجسم المنقسم بالقوة حتى تصير المقدمة ضرورية بل المراد به المنقسم بالفعل ، فيصير تقدير هذه المقدمة هكذا : المتغير بالاستحالة الجسمانية منقسم بالفعل ، وليست هذه المقدمة ضرورة ، بل هى محتاجة إلى الدليل ، لأن الجسم البسيط واحد فى الحقيقة ، كما هوعند الحس ، و ليس منقسما بالفعل ، بل بالقوة فحسب ، فاذا تغير من مثل قطعة ما تسخن من مسخن فهو بعد التغير هو ذلك البسيط بعينه ، و أما الموجب لخروج انقسامه من القوة إلى الفعل حتى يقال لما تغير بالكيف فقد انقسم بالفعل فيحتاج إلى برهان يقوم على صحة هذه الدعوى .

و برهان ما أقول أن تأثير المحتل فى الجهة التى تلقى المستحيل أقدم من تأثيره فى الجهة التى لا تلقاه و إن كان مشتملا عليه فتأثيره بمايلى ظاهره أقدم من تأثيره فيمايلى غوره ، ففى أول

ح [٨] المقدمة الثامنة: ان كل ما يتحرك بالعرض فهو يسكن ضرورة. اذ ليس حركته بذاته ولذلك[24] لا يمكن ان يتحرك تلك الحركة العرضية دائما.[26]

التأثير يتكيف بعض أجزاء المتغير بتلك الكيفية الحاصلة من المتغير، ثم يسرى فى الباق، و اختلاف أجزاء الجسم فى الكيفية توجب انقسامه بالفعل ضرورة أن الجسم السخين مثلا من الجسم يكون متميزاً بالفعل من الجزء البارد أو الفاتر فحصل الانقسام بالفعل فقد ظهرت صحة الدعوى الأولى .

وأما الدعوى الثانية فاعلم أن المراد بالمتحرك إنما هو المتحرك بالذات لا المتحرك بالعرض فسقط عنه النقض بالنقطة، لأن النقطة إنما تتحرك بالعرض لا بالذات، والدليل على أن كل متحرك بالذات منقسم، هو أن المراد بهذه الحركة إن كان هو الحركة فى الكيف – وهى الاستحالة – فقد صحت بماذكرناه فى الدعوى الأولى و إن كان المراد به الحركة فى الكم كالنمو وهو ازدياد فى المقدار – كان المتحرك – وهو النامى – منقسما بالضرورة، وكذا الذابل والمتخلخل والمتكاثف، وإن كان المراد به الحركة فى الوضع – وهى مثل الحركة الوضعية فيكون المتحرك بهذه الحركة فى الوضع – وهى مثل الحركة الوضعية فيكون المتحرك بهذه الحركة جسما فيكون قابلا للانقسام ضرورة، أعنى به قسمة إضافية قسمة انفكاكية، وإن كان المراد به الحركة فى الأين فكل متحرك بالذات فى الأين يكون له جزء يلى مقصد حركته، وجزء آخر يلى جهة مقابلة لمقصد حركته، وحاصله أن المتحرك بالا ستقلال بتغاير أجزائه متغاير الجهات فيكون منقسما بالضرورة، وهى الدعوى الثانية .

و إذا ظهر ان كل متغير و متحرك، منقسم فى الجهات الثلاث، وكل منقسم فى الجهات الثلاث جسم ضرورة فقد صحت الدعوى الثالثة .

و اما الدعوى الرابعة فهى أن كل مالا ينقسم لا يتحرك، ولا يكون جسما ضرورة فلأنه ثبت بالمقدمة الثانية أن كل متحرك منقسم، و معلوم أن كل جسم منقسم إما بالقوة أو بالفعل، فيلزم بطريق عكس النقيض أن كل ما لا ينقسم لا يتحرك أصلا ولا يكون جسما، والله الهادى بفضله .

26 (الشرح) : انك قد عرفت فيما سلف معنى الحركة العرضية، و الحركة و أصنافها فلا يخفى عليك مراده من هذه المقدمة، و أما إثبات صحتها بالدليل فلم يبرهن عندى صحتها، و ذلك لأنه من الجائز أن يكون جسم يتحرك حركة عرضية من جسم آخر يكون متحركا بالذات، دائم الحركة، و يكون الجسمان متلا زمين فى الوجود، فتدوم الحركة العرضية لجسم المتحرك بالعرض مثل كرة النار فانها متحركة بحركة الفلك، ولما كانت الحركة للفلك دائمة كانت الحركة العرضية لكرة النار دائمة، بل الحركة اليومية للأكر المكوكبة عرضية، و التاسعة (كذا فى المطبوع) ذاتية و هى دائمة لها، ولا يلزم من كون الحركة عرضية أن يكون المتحرك بهايسكن لا محالة، و فى الجملة فليراجع إلى غيرى فى تصحيح هذه المقدمة، والله أعلم .

ط [٩] المقدمة (27) | التاسعة : ان كل جسم يحرك جسما فانما يحركه بان يتحرك هو ايضا فى حال تحريكه. (28)

ى [١٠] المقدمة العاشرة : ان كل ما يقال انه فى جسم ينقسم الى قسمين . اما ان يكون قوامه بالجسم. كالاعراض او يكون قوام الجسم به كالصورة الطبيعية وكلاهما قوة فى جسم. (29)

---

(27) المقدمة : ت ج ، و المقدمة : ك

(28) (الشرح) : اعلم أن كل جسم يحرك جسما آخر فاما أن يحركه لأنه جسم أو لأنه جسم ما ، و ذلك لأن تحريكه له إما لنفس جسميته أو الخاصية فيه ، فان كان الثانى فعلة ذلك التحريك بالحقيقة إنما هى تلك الخاصية لا الجسم من حيث إنه جسم فلذلك لا يلزم أن يحرك غيره بأن يتحرك هو أيضاً فى نفسه مثل حجر المغنا طيس إذا حرك الحديد فانه إنما يحركه بخاصية فيه لا بجسميته ، فيحركه من غير أن يتحرك هو فى نفسه ، و أما إن كان تحريكه له لكونه جسما فاما أن يحركه بأن يتحرك أو يحركه لكونه جسما فحسب . والقسم الثانى باطل ، والا كانت الأجسام المتماسة محركة بعضها لبعض دائماً ، و هو خلاف المشاهد ، فلم يبق إلا أن يحرك غيره بأن يتحرك فكل جسم حرك جسما بجسميته فهو يتحرك فى نفسه بمحرك ما أى محرك كان ثم يحرك غيره بعدا فعته فهذا هو المطلوب من هذه المقدمة .

(29) (الشرح) : اعلم أن كل موجودين يكون أحدهما مختصاً بالآخر اختصاصاً تكون الإشارة إلى إحدهما عين الإشارة إلى الآخر تحقيقاً أو تقديراً ، ثم يكون أحدهما ناعتاً للآخر منعوتا به ، يسمى الناعت منهما حالا والمنعوت محلا ، ثم انه إما أن يكون الحال متقوما بالمحل ، و المحل مقوماله ، و إما أن يكون المحل متقوما بالحال متقوماله ، فان كان على الوجه الأول سمى الحال عرضا والمحل موضوعا ، مثل البياض فى الجسم فالبياض عرض والجسم موضوع ، و إن كان على الوجه الثانى سمى الحال صورة و المحل هيولى و مادة ، مثل طبيعة النار فى جسمها فالطبيعة النارية صورة و جسمها مادة لها ، فالحال كجنس تحته نوعان : العرض و الصورة ، و المحل كجنس تحته نوعان : الموضوع و المادة ، و عند هذا ظهر أن كل قوة حالة فى الجسم فاما أن تكون عرضا فيه إن كانت مقومة للجسم ، كالصور الطبيعية مثل الصورة النارية والهوائية و المائية والأرضية ، وكذا الصور المقومة لمواد الأفلاك ، وكل واحد من العرض والصورة يسمى قوة إن كانا مصدرين لأثر ما باعتبار حصول ذلك الأثر عنه ، فلفظة القوة تشملها جميعا . واعلم أنهم ذكروا فى إثبات الصور الطبيعية ومغايرتها للكيفيات المحسوسة من هذه الأجسام وجوها : أحدها أن الأجسام بعد اشتراكها فى الجسمية مختلفة فى قبول الأشكال منها ما يقبلها بسهولة كالأجسام الرطبة ، ومنها ما يقبلها بعسر كالأجسام اليابسة و منها ما لايقبلها أصلا كالأجسام الفلكية ، فاختصاص بعض هذه الأجسام بماله من الصفات دون البعض لا يمكن أن يكون للجسمية لأن الأجسام مشتركة فى الجسمية و غير مشتركة فى هذه الصفات ، ولا لمحلها ، لأن محل الجسمية هو الهيولى وهى قابلة لهذه الصفات فلا يمكن أن

يا [١١] المقدمة الحادية عشرة: ان بعض الاشياء التى قوامها بالجسم قد تنقسم بانقسام الجسم فتكون منقسمة بالعرض كالالوان وسائر القوى الشايعة فى جميع الجسم. وكذلك بعض المقومات للجسم لا تنقسم بوجه كالنفس والعقل. (30)

تكون فاعلة لها، لأن الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا - كما سيظهر بعد - فبقى أن يكون لماهو حال فيها، والحال فى الأجسام إما عرض واما صورة فان كان عرضا عاد الطلب فى سبب اختلاف الأجسام فى قبول تلك الأعراض، وإن كان صورة فهو المطلوب، فقد ثبت أن اختلاف الأجسام فى قبول الأشكال إنما هو صورة جوهرية حالة فى الأجسام منوعة لها بعد اشتراكها فى الجسمية.

لايقال الطلب بعد قائم فى اختصاص كل جسم بنوع من الصورمع الاشتراك فى الجسمية لأنا نقول أما الأجسام الفلكية فلان موادها لا تقبل إلا تلك الصور، وأما المواد العنصرية فلأن اختصاص مادة كل نوع منها بصورته لأجل استعداد سابق عليها به نالت المادة تلك الصورة من الفاعل.

فان قلت: فلتكيف ذلك الاستعداد السابق فى اختصاص الجسم بالعرض المعين، قلت: [وجوه] الفرق بينهما أن الماء مثلا إذا سخن بالقسر ثم خلى وطباعه عاد إلى ما كان عليه من البرودة فاولم تكن قوة معيدة له إلى البرودة لا متنع عوده إليها الا لسبب جديد، والماء إذا صارهواء بقاسر ثم زال عنه القاسر فانه لا يعود ماء، فعلمنا أن الصورة المائية له لم تكن بسبب قوة أخرى فيه.

وثانيها أن الكيفيات المحسوسة من هذه الأجسام مثل الحرارة والبرودة قابلة للاشتداد والتنقص، والصور غير قابلة لهما فان الماء تشتد برودته وتنقص، والصورة المائية محفوظة فعلمنا أن الصورة النوعية لهذه الأجسام غير هذه بالكيفيات المحسوسة منها.

وثالثها - أن كل جسم إذا خلى وطباعه فلا بد أن يختص بحيز مخصوص ويتحرك إليه بالطبع، إذلا قاسر حينئذ مثل ميل الحجر إلى أسفل، وميل النار إلى فوق، وليس ذلك للجسمية المشترك فيها ومحلها لما مر، فهو لمعنى حال فيه لأجله صار ذلك الجسم نوعا متميزاً عن سائر الأنواع، وهو الذى يسمى صورة نوعية، ويسمى طبيعية إذاهى مبدأ أولى بالذات لكل تغير وثبات لهذه الأجسام فقد ظهرت المغايرة بين الصورة والعرض وأن القوة يعمهما جميعا، وذلك ما أردنا بيانه فى هذه المقدمة والله أعلم.

(30) كالنفس والعقل: ت، كالعقل والنفس: جـ (الشرح): اعلم أن الأشياء التى لها تعلق بالجسم على قسمين، أحدهما يتقوم بالجسم، وثانيهما ما يقوم الجسم، وكل واحد منهما أيضا على قسمين، أحدهما ما يلزم من انقسام الجسم انقسامه، والآخر مالا يلزم من انقسام الجسم انقسامه، فحصل أقسام أربعة: أحدها ما يتقوم بالجسم ويلزم من انقسام الجسم انقسامه، وهو كل عرض يكون شائعا فيه بحيث لا يفرض للجسم جزء إلا وفيه من ذلك العرض كاللون فى الجسم، فلذلك يلزم من انقسام الجسم انقسامه، وثانيها - ما يتقوم بالجسم ولا

يلزم من انقسام الجسم انقسامه ، و هوكل عرض لا يكون شائعا فى الجسم بل يكون من قبيل أطرافه أو عارضا له بسبب أطرافه كالسطح والخط والنقطة فان هذه أعراض فى الجسم ولا يلزم من انقسام الجسم انقسامها ، أما فى السطح ففى السمك دون الباقيين ، و أما فى الخط ففى العرض و السمك دون الطول .

و مثال ما يكون عارضا للجسم بسبب أطرافه : الشكل العارض له بسبب السطح كالتربيع فانه لا يلزم أن ينقسم بانقسام الجسم انقساما يكون كل واحد من أجزائه تربيعا بخلاف القسم الأول ، فانه إذا عرض للجسم المتلون انقسام يلزم منه انقسام اللون بحيث يكون كل وحد من أجزائه ملونا ، ولا يبعد أن يقال : الشكل وإن لم ينقسم بانقسام الجسم إلى أجزاء مماثلة لكلها و لكنه ينقسم بانقسامه فى الجملة و إن كان إلى أجزاء مخالفة لكلها . وثالثها ما يقوم الجسم ويلزم من انقسام الجسم انقسامه ، هذا مثل الهيولى و الصورة الجسمية فانهما مقومتان للجسم و يلزم من انقسام الجسم انقسامهما ، و ذلك لأنه إذا عرض للجسم انقسام وانفصال فالقابل للانفصال ليس هو الاتصال الجسمى ، لأن الاتصال ضد الانفصال ولا يكون فى الشيء قوة قبول ضده البتة ، وإذ ليس القابل للانفصال فى الحقيقة الصورة الجسمية فى الجسم فالقابل له فيه إنما هو الهيولى فقد لزم من ورود الانقسام على الجسم وروده على الهيولى ، و أما الصورة الجسمية فلا يمكن أن تقبل القسمة الانفكاكية لما ذكرناه ، ولكنها تقبل القسمة الوهمية ، و القسمة بحسب اختلاف الأعراض ، فانه يمكن أن يفرض فى الاتصال الجسمى فى الوهم شيء غير شيء ، وكذلك يمكن أن يصير بعضه محلا لبعض الأعراض دون بعض منه ، سواء كانت تلك الأعراض إضافية فقد لزم أيضا من ورود الانقسام على الجسم وروده على الصورة الجسمية أعنى القسمة الوهمية و قسمة اختلاف الأعراض ، وأما القسمة الانفكاكية فلا . ورابعها ما يقوم الجسم ولا يلزم من ورود الانقسام على الجسم وروده على ذلك المقوم ، هذا مثل العقل فانه علة لوجود الجسم كما سيأتى بيانه فى موضعه ، وعلة وجود الشيء تكون مقوما له لا محالة ، ولا يلزم من انقسام الجسم انقسام ما هو مقوم لوجوده وهو العقل .

واعلم أن الفرق بين تقويم الهيولى و الصورة للجسم و بين تقويم العقل له من وجهين : أحدهما أن الهيولى و الصورة مقومتان للجسم بالمواصلة ، و العقل مقوم له فى وجوده أى علة لوجوده ، وأسباب وجوده لا محالة ، لأن أسباب الماهية إنما هى الذاتيات ، و أسباب الوجود إنما هى العلل الفاعلة مع الشرائط المعتبرة فى تأثيرها .

واعلم أن صاحب الكتاب قرن النفس و العقل فى هذا الموضع و ليست النفس علة لماهية الجسم من حيث هو جسم ولا لوجوده ، ولكنها كمال أول للاجسام مكملة لها فى فيض الحياة و توابعها من الحس والحركة و غيرهما عليها ، فهى مقومة للأجسام فى كمالاتها دون ماهيتها ووجودها ، ولا يلزم من انقسام الجسم انقسامها أعنى النفوس المجردة التى ليست بجسم ولا جسمانى كالنفوس الناطقة . وأما النفوس الجسمانية كالنفوس الحيوانية و النباتية فيلزم من انقسام الجسم انقسامها فعلى هذا الوجه – و هو أن يراد بالنفس النفس المجردة فى تكميل الجسم فى الحياة دون ماهيته ووجوده – صح تمثيله بالنفس فى هذا القسم والله أعلم .

يب [١٢] المقدمة الثانية عشرة : ان كل قوة توجد شايعة فى جسم ، فهى متناهية لكون ذلك الجسم متناهيا.(31)

---

(31) ذلك : ك ، – : ت ج (الشرح) : اعلم أن القوة من حيث هى هى مغايرة المقدار الجسمى فهى فى حد ذاتها ليست بذات مقدار و إنما تتقدر بمقدار الجسم ، لكونها شائعة فى أجزائه ، فلما تبين أن كل جسم فهو متناهى المقدار ، و القوة مقدرة بمقدار الجسم بالعرض فقدارها إنما هو مقدار الجسم ، فتكون متناهية المقدار أيضا كالحرارة فإنها تكون مقداره بمقدار الجسم إذ يوجد فى كل جزء من الحرارة فتكون متناهية المقدار بالضرورة .

واعلم أن الفائدة فى إثبات التناهى القوى الجسمانية بحسب تناهى محالها إنما هى إثبات التناهى فى التحريكات الصادرة عنها ليثبت أن القوى الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية ، و فى هذا فوائد كثيرة ، و خصوصا فى إثبات المجردات كما سيأتى . فنحن نريد أن نبحث عنه و نبرهن على أن القوى الجسمانية متناهية فى أفعالها فنقول إن القوة لما لم تكن فى حد ذاتها ذات كمية فلا يحمل عليها . التناهى أو اللاتناهى – الذى يراد به العدول دون السلب اللذان هما ليسا من خواص الكم إلا باعتبار تعلقهما بما يكون ذاكية ، و ذلك إما الجسم الذى هو محلها أو التحريكات التى تصدر عنها . أما الأول فقد ذكرناه ، و أما الثانى و هو أن يحمل عليها التناهى أو اللاتناهى باعتبار القوى فذلك عن ثلاثة أوجه : الشدة والعدة و المدة . مثال الشدة هو أن يكون أحد الراميين أسرع رمية بعد اتحادهما فى المسافة و الشروع فى الرمى ، ومثال العدة أن يكون أحد الراميين أكثر عددا فى الرميات على التوالى ، و مثال المدة هو أن يكون أحد الراميين أطول زمانا فى الرمى إلى الجو بعد الاتحاد فى الشروع ، فلنبين أن القوة لو اشتد تحريكها للجسم اشتدادا بغير نهاية فإما أن تقع تلك الحركة فى زمان أولا فى زمان ، و القسمان باطلان فبطل اللاتناهى بحسب الشدة . أما فساد القسم الأول فلأن الحركة كلما كانت أشد و أسرع فى مسافة معينة كان زمانه أقصر فلوكان فى زمان لأمكن فرض حركة أخرى قاطعة لتلك المسافة المعينة فى زمان أقصر من ذلك الزمان ، فكانت تلك الحركة أشد من الحركة المشتدة بغير نهاية فحينئذ يلزم انقلاع الحركة الغير المتناهية من الجانب الذى هى غير متناهية بحسبه فلا تكون غير متناهية هذا خلف . و أما فساد القسم الثانى فلأن كل حركة فهى على مسافة فتكون الحركة إلى نصفها قبل الحركة إلى تمامها فتكون واقعة فى زمان فثبت تناهى القوى الجسمانية بحسب الشدة ، و أما بيان تناهيها بحسب العدة و المدة فلأن تلك القوة إما أن تكون طبيعية ، أو قسرية فإن كانت طبيعية كان قبول الجسم الأكبر التحريك مثل قبول الجسم الأصغر ، لأنه لا معاوقة فيهما للتحريك الطبيعى ، بخلاف التحريك القسرى فإن الجسم الأكبر يكون أعصى عن قبوله من الجسم الأصغر ، فاذا حركت القوة جسمها حركات غير متناهية عدة ومدة ، و حرك جزء تلك القوة بعض ذلك الجسم من مبدأ واحد فاما أن يكون تحريك الجزء متناهيا أو غير متناه ، و الثانى محال وإلا لكان أثر بعض القوة مثل أثر كلها و هو محال ، إذ فى كل القوة ذلك الجزء وزيادة فكيف يمكن ذلك ، وأنت تعلم أن الجسم كلما كان أكبر مقدارا كان أقوى تأثيرا ، فاعتبره

يج [١٣] المقدمة الثالثة عشرة : انه لا يمكن ان يكون شئ من انواع التغير متصلا الا حركة النقلة فقط ، والدورية منها. (32)

بنار صغيرة وأخرى كبيرة فاذن يكون تأثير ذلك الجزء متناهيا ، لكن نسبة الأثر إلى الأثر كنسبة المؤثر إلى المؤثر نسبة متناه لماذكرصاحب الكتاب: إن كل قوة فى جسم فانها متناهية لتناهى محله ، فنسبة الأثر إلى الأثر نسـبة متناه إلى متناه فتكون تلك الحركات متناهية عدة ومدة وهو المطلوب ، وأما إن كانت تلك القوة قسرية فلنفرض أنها تحرك جسما حركات غير متناهية مدة وعدة من مبدأ ، ونفرض أن تلك القوة بعينها تحرك بعض ذلك الجسم من ذلك المبدأ بعينه فاما أن يكون تحريكها لبعضه مساويا لتحريك كله وهو محال لأن فى كله زيادة معاوقة من التحريك القسرى على ماقى بعضه ولا يكون الشئ مع غيره كهو لا مع غيره ، وإما أن يكون زائداً عليه فلا بد من التفاوت ، وذلك التفاوت إنما يظهر من الجانب الغير المتناهى لا تحادهما فى المبدأ فينقطع تحريكه لكله لكن نسبة كل الجسم إلى بعضه نسبة متناه إلى متناه ضرورة أن التفاوت فى التحرك إنما هو بحسب تفاوت المعاوقة بين الكل والجزء ، فيكون تحرك الجزء أيضا متناهيا فثبت تناهى القوى الجسمانية من الوجوه الثلاثة ، والله أعلم .

(32) (الشرح) : اعلم أن الغرض من تصحيح هذه المقدمة إنماهو اثبات أن الزمان إنما يستحفظ بالحركة الوضعية ، وهى الحركة الدورية لأناسنبين فى المقدمة التى بعد هذه أن الزمان من لواحق الحركة وأنه متصل دائم غير منقطع ، وماعدا الحركة الوضعية من أنوع الحركات والتغيرات منقطعة غير متصلة فيلزم أن يكون الحافظ للزمان إنما هو الحركة الدورية دون سائر ان أنواع الحركات ، وبيان ذلك هو أن التغير إما أن يكون دفعة أو لا دفعة ، والتغير الذى يكون دفعة لا يمكن أن يكون متصلا لأنه إن أحدث تغيراً واحداً فلا شك فى عدم اتصاله ودوامه ، وإن أحدث تغيرات كثيرة كل واحد منها بعد أخرى فلا يمكن أيضا ان يكون متصـلا لأن كل واحد منها يحدث فى آن فلو اتصلت متوالية لزم تتالى الآنات وهو محال كما سيأتى . وأما التغير الذى لا يكون دفعة بل يكون على التدريج فهو الحركة وقد بينا انها إنما تقع فى أربع مقولات الكم والكيف والأين والوضع ، فلنبين أنه لا يمكن أن يكون شىء من أنواع الحركات دائما إلا الحركة التى تقع فى مقولة الوضع ، وهى الحركة الدورية منها ، أما الحركة فى مقولة الكيف — وهو الاسـتحالة — فلأنها (عبارة) عن أن يتغير الجسم من ضـد إلى ضـد مثل تغيره من الحرارة إلى البرودة ، ومن البياض إلى السـواد ، ومن الحموضة إلى الحلاوة يسيراً يسيرا ، وكذا غيرها من الكيفيات ، فيكون كون الجسم فى تلك المراتب من التغير محصوراً بين الحاصرين، وهما الكيفيتان اللتان إحداهما متحرك عنها ، والأخرى متحرك إليها فتكون الاستحالة متناهية ضرورة فقد ثبت أن الحركة فى مقولة الكيف يجب أن تكون متناهية . وأما الحركة فى مقولة الكم كالنمو والاضمحلال فلأن هذه الحركة لا تنفك عن الحركة فى مقولة الأين فتتناهى بتناهيها ، وبيان أن الحركة فى الأين متناهية ومنقطعة غير متصلة هو أن الحركة فى الأين هى الحركة المستقيمة ، وقد بينا قبل أن الجهات متناهية ، فتكون كل حركة مستقيمة أيضا متناهية، اللهم إلا أن يقال أن المتحرك إذا وصل إلى نهاية حركته رجع متحركا، وكذا فى الجانب الآخر متصلة .

ـ [١٤] المقدمة الرابعة عشرة: ان حركة (33) النقلة اقدم الحركات و اولاها (34) بالطبع ، لان الكون و الفساد تتقدمها استحالة و الاستحالة ، يتقدمها (35) قرب المحيل من المستحيل ولا نمو ولا نقص الا و يتقدمه كون و فساد. (36)

فنقول يجب أن يكون بين كل حركتين مستقيمتين سكون - البتة فلا يمكن اتصال الحركات المستقيمة . بيانه : أن المتحرك إذا وصل إلى نهاية حركة فإن الميل الذى به تحرك إليها يكون معه عند الوصول إليها ، لأن الميل هو (كذا فى المطبوع) هوالعلة لذلك الوصول ، و العلة تكون موجودة مع وجود المعلول فاذا تحرك راجعا فانما يتحرك بميل آخر لأن الميل إلى ذلك الحد لا يكون عين الميل عن ذلك الحد ، لكن الوصول إنما يحدث فى الأين بخلاف الحركة ، فانها إنما تحدث فى الزمان ، فيكون الميل الموصل موجوداً فى ذلك الأين ، و الميل الآخر إنما يحدث فى آن آخر ، لماذكرنا أن الميلين لا يجتمعان ، و الميل أيضا آنى الوجود ، لأن الميل مغاير للحركة ؛ اعتبره بالزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسراً ، فانك تجد فيه ميلا محسوسا مع عدم الحركة فاذن الميلان إنما يحدثان فى آنين ، و بين كل آنين زمان ، لأن تتالى الآنات محال، فبين آنى الميلين زمان هو زمان السكون ، فقد ثبت أن كل حركة مستقيمة فانها تنتهى بسكون ، فلا يمكن أن تكون الحركات المستقيمة متصلة فالحركة التى يمكن أن تكون متصلة إنما هى الحركة الدورية فهى التى تصلح أن تكون حافظة للزمان .

(33) — حركة : ت ج ، الحركة : ك (34) و اولاها : ت ج ، و اولها : ك

(35) — و الاستحالة : ت ك ، — : ج ، يتقدمها : ت ج ، — : ك

36 (الشرح) : اعلم انه لا يمكن أن يحدث شىء من أنوع الحركات التى ذكرناها إلا و تسبقه حركة النقلة وخصوصاً الوضعية منها ، و منها الحركة الدورية ، بيانه هو أن الحركة فى الكم إن كانت نمواً فانها تحتاج إلى حركة النقلة ، و هى حركة الاجزاء التى هى شبيهة بالمغتذى بالقوة فتنتقل اليه و تندرج فيه طولا و عرضا وعمقا على تناسب محفوظ حتى ينمو المغتذى و يتحرك فى كيته إلى كمال نشوئه و تمامه فإذن لا نمو إلا و تتقدمه حركة النقلة ، و أما الذبول فلأنه لابد وأن يتحلل شىء من أجزاء الذابل ، حتى يتقلص هو ناقصا فى كيته إلى الذبول ، الا ضمحلال ، و الشىء المتحلل لابد من أن ينفصل و يتحرك إلى مكان آخر ، فاذا مالم تتحرك تلك الأجزاء المتحللة حركة النقلة لا يحصل ، الذبول ، و اما التحلل و التكاثف فانهما لا ينفكان عن الإستحالة ، إذا الشىء المتحلل يرق قوامه ، و المتكاثف يغلظ قوامه، ورقة القوام و غلظته كيفيتان ، فاذن لا بد للمتحلل و المكتاثف من الاستحالة ، و هى الحركة فى الكيف ، فلنبين أن الاستحالة لا توجد إلا بعد حركة النقلة .

و بيانه أن المستحيل إما أن يستحيل بالطبع أو بالقسر ، و الأول على قسمين أحدهما ، استحالة البسائط بالطبع كاستحالة الماء المسخن إلى البرودة ، و ثانيهما استحالة المركبات بالطبع كاستحالة الحصرم من الحموضة إلى الحلاوة .

طو [١٥] المقدمة (37) الخامسة عشرة : ان الزمان عرض تابع للحركة ولازم لها. ولا يوجد احدهما دون الآخر، فلا توجد (38) حركة الا فى زمان ولا يعقل زمان الامع حركة (39). فكل مالا توجد (40) له حركة فليس هو واقعا تحت الزمان. (41)

أما استحالة البسائط بالطبع، فلأنها يجب أن تكون خارجة عن الكيفية الطبيعية حتى يمكن أن تردها طبائعها إلى تلك الكيفية، وخروجها عن الكيفيات الطبيعية لا يكون بالطبع فلا بد من عروض محيل قاسر عليها اولا لتحيلها الى الكيفية الخارجة عن الطبع ثم مفارقته عنها لتعود طبائعها رادة أجسامها إلى الكيفيات الطبيعية كالماء يقرب منه النار فتسخنه ثم تبعد عنه فيعود إلى البرودة طبعا فتكون هذه الاستحالة قد تقدمها قرب المحيل، و بعده من المستحيل، و هو حركة النقلة.

و أما استحالة المركبات، فلأنها إنما تكون بعد حصول التركيب من اجتماع أجسام مختلفة الطبائع مختلفة الأحياز الطبيعية، و ذلك لا يتحصل إلا بحركة النقلة، و أما الاستحالة بالقسر، فلأن القاسر من لوازم المقسور فهى فى الحقيقة استحالة بالطبع، و قد سبق الكلام فيه، و إن كان مفارقا فلا بد من قربه منه حتى يمكنه أن يحيله فتتقدمه حركة النقلة لا محالة.

و أما قوله : الكون و الفساد تتقد مها استحالة، و الا ستحالة يتقد مها قرب المحيل من المستحيل ؛ فقد علمت أن الكون و الفساد ليسا من قبيل الحركات و لكنها من قبيل المتغيرات التى تقع دفعة، فأراد أن يبين أنهما أيضا لا يتحققان إلا بعد حركة النقلة، و ذلك لأنه تسبقهما استحالة عن المحيل، و هى إنما تحصل بازالة الكيفية الملايمة لذلك النوع بايراد ما يضادها من الكيفيات فيشتد استعداد المادة الا نخلاع عن الصورة الأولى : و هو الفساد، و التلبس بالصورة الثانية : و هو الكون و قد بينا أن الاستحالة تحتاج إلى حركة النقلة فيكون الكون و الفساد مسبوقين أيضا بحركة النقلة، و قد بينا فيا سلف أن حركة النقلة المستقيمة منقطعة، فلا تكون هى السبب الأصلى في حدوث هذه التغيرات التى هى متصلة فى العالم فيجب أن يكون السبب الأصلى هو الحركة المستديرة لإمكان اتصالها و دوامها، فان الجسم المستدير يطوف بحركته الدورية على جميع الأقسام التى هى حشوه فتقع مناسبات بين الأجسام النيرة المركوزة فيه و بين الأجسام العنصرية، فيحصل بينهما الفعل و الا نفعال، و يحصل من ذلك استعداد المادة لأن تفيض عليها الصور من واهب الصور، و يتبعها سائر التغيرات، و هذه الحركة أعنى المستديرة أشرف من سائر الحركات لأنها إنما تعرض لموضوعها بعد تمام جوهره، و يكون دائما على نسق واحد، فلا يلزمها التفاوت مثل ما يلزم الحركة المستقيمة، فانها إن كانت بالطبع فانها تشتد أخيراً، و إن كانت بالقسر فانها تخف فى الوسط و تضعف فى الأخير، فتكون الحركة المستقيمة متفاوتة، و أما المستديرة فلا تتفاوت أصلا إذا صدرت عن قوة واحدة، فالحركة المستديرة أقدم الحركات بالطبع و أشرفها.

37 المقدمة : ت جـ، و المقدمة : ك

38 فلا توجد: ك، لا توجد: ت جـ (39) حركة : ت جـ، الحركة : ك (40) توجد: ت جـ، يوجد : ك

(41) واقعا : ت جـ، بواقع : ك (الشرح): اعلم أن هذه المقدمة مشتملة على ثلاثة أبحاث: أحدها فى بيان ماهية الزمان، و ثانيها فى بيان كون الزمان مع الحركة متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر أصلا، و ثالثها فى بيان مالا يتحرك فانه لا يقع تحت الزمان.

. . . .

البحث الأول في بيان ماهية الزمان ، فنقول اختلف الناس في ماهية الزمان على أربعة مذاهب أحدها أنه موجود قائم بنفسه غير جسم ولا جسماني و هو واجب الوجود لذاته ، و ثانيها أنه جسم يحيط بجميع أجسام العالم ، و هو فلك معدل النهار . و ثالثها أنه حركة معدل النهار ، و رابعها أنه مقدار الحركة من جهة التقدم و التأخر اللذين لا يجتمعان كاسيأتي شرحه ، و هو اختيار أرسطو و من تبعه ، و هذا هو الذي ذكره صاحب الكتاب ، لأن مقدار الحركة عرض تابع لها فلنقرر هذا الرأي ، و بعد الفراغ منه نذكر شبه المذاهب الفاسدة مع أجوبتها فنقول :

إذا فرضنا جسما يتحرك على مسافة معينة بمقدار من السرعة و فرضنا جسما آخر يتحرك في تلك المسافة بذلك المقدار فلا شك أنهما لو اتفقا في الأخذ اتفقا في الترك بالانتهاء إلى نهاية تلك المسافة لو ابتدأ الأول دون الثاني ثم ابتدأ الثاني أو تركاهما ، فانه يكون بين أخذ الأول و تركه إمكان قطع مسافة أقل من مسافة الأول ، و الإمكان الثاني جزء من الإمكان الأول ، فالإمكان الأول أمر مقداري قابل للزيادة و النقصان و ليس مقداراً قار الذات بل هو زائد في الانقضاء إذ لو لم يكن منقضيا لمافات من الثاني شيء هو حاصل للأول ، لأنهما متفقان في السرعة و الابتداء من نقطة واحدة من المسافة فسواء ابتدائهما أو ابتدأ أحدهما قبل الآخر فيلزم أن تكون مسافة الثاني مثل مسافة الأول و ليس كذلك ، فاذن هو مقدار يكون وجوده على سبيل التجدد و التقضي ، فلا يكون هذا المقدار موجوداً قائما بنفسه لا يكون في موضوع ، لأنا بينا أن أجزاءه متجددة منقضية فلا بد من موضوع كاسيأتي بيان أن كل حادث لا بد له من موضوع فيكون له موضوع فلا يخلو ، إما أن يكون هذا المقدار مقداراً لذلك الموضوع أو لهيئة فيه ، و الأول من وجهين أحدهما أن مقدار الموضوع قار الذات ، و هذا غير قار الذات ، و الثاني هو أن مقدار الموضوع إذا زاد فانه يزيد الموضوع بزيادته ولا يزيد الموضوع بزيادة هذا المقدار ، فان أبطأ المتحركين أطولهما في هذا المقدار في مسافة معينة مع أنه قد يكون مقداره أصغر فليس هذا مقدار الموضوع فهو إذن مقدار لهيئة في الموضوع ، فتلك الهيئة إما أن تكون قارة بالذات أولا تكون قارة الذات ، و الأول باطل بالوجهين المذكورين ، فهو إذن مقدار هيئة غير قارة و هي الحركة ، فالزمان هو مقدار الحركة لا من جهة أجزاء المسافه فان أجزاء مقدار المسافة قارة الذات ، فتقدمها ثابت مع متأخرها بل من جهة المتقدم الذي لا يثبت مع المتأخر ، ولا يجتمعان أبداً من أجزاء المقدار الذي بينا أنه على سبيل التجدد و الانقضاء ، فظهر من هذا البحث ماهية الزمان و أنه عرض تابع للحركة .

البحث الثاني في كون الحركة و الزمان متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر بيانه هو أنه ظهر في البحث الأول أن الزمان مقدار الحركة فلا يمكن تحققه بدونها أما أنه لا يمكن تحقق الحركة بدونه فلأن كل حركة فهي على مسافة وكل مسافة فهي قابلة للانقسام دائما بناء على نفي الجزء فتكون الحركة إلى نصفها قبل الحركة إلى آخرها فتكون واقعة في زمان فقد ثبت تلازمهما.

البحث الثالث في بيان أن مالا يتحرك ولا يتغير فانه لا يقع تحت الزمان بيانه هو أن المراد من قولنا الشيء الفلاني واقع في الزمان هو أن وجوده مطابق للزمان ، و الزمان متجدد متصرم ، فالمطابق له متجدد متصرم ، و ليس ذلك إلا الحركة فالواقع في الزمان و تحته إنما هو الحركة بالذات

(٣ - ب) م   يو [١٦] المقدمة السادسة عشرة : هى[42] ان كل ما ليس بجسم | فلا يعقل فيه تعدد الابان يكون قوة فى جسم ، فتتعدد اشخاص تلك القوى بتعدد موادها او موضوعاتها ، فكذلك[43] الامور المفارقة التى ليست بجسم ولا قوة فى جسم لا يعقل فيها تعدد اصلا ، الا بان تكون عللا و معلولات.[44]

و المتحرك بالعرض ، و هو الجسم و أعراضه فالا يكون متحركا ولا متغيراً أصلا لا بالذات ولا بالعرض فلا يكون واقعاً تحت الزمان ، ولا يكون وجوده زمانيا ، فلنذ كرشبه المخالفين.

قال صاحب المذهب الأول ، إن الزمان موجود متى فرض عدمه لزم منه محال ، و كل ما يلزم من فرض عدمه محال فهو واجب الوجود فالزمان واجب الوجود لذاته . بيان الصغرى أن الزمان موجود بالضرورة ، لأن كل أحد يعلم بالضرورة أنه لم يكن موجوداً قبل ألف سنة ، و أنه موجود الآن من كذا سنة من عمره ، و التصديق إذا كان ضروريا كانت أجزاؤه ضرورية ، فالعلم بوجود الزمان ضرورى، و يلزم من مجرد فرض عدمه محال ، لأنه إذا فرض عدمه كان عدمه بعد وجوده و وجوده قبل عدمه بعدية و قبلية لا تجتمعان ، و القبلية التان لا تجتمعان نفس الزمان فيكون الزمان موجوداً عند عدمه ، و هذا محال .

و أما بيان الكبرى فظاهر، إذ لا معنى لواجب الوجود لذاته سوى ما يلزم من فرض عدمه — نظراً إلى ذاته — محال ، فالزمان موجود واجب الوجود لذاته وكل ما يكون واجب الوجود لذاته لا يكون جسما ولا جسمانياً ، فالزمان موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا جسمانى .

و أما من قال : بأن الزمان هو فلك معدل النهار، فإنه تمسك بأن قال : الزمان محيط بجميع الحوادث ، و فلك معدل النهار محيط بجميع الحوادث [من الشكل الثانى] فالزمان هو فلك معدل النهار.

و أما من قال : بأن الزمان ، هو حركة فلك معدل النهار، فإنه زاد فى هذا الدليل شيئاً ، فقال : الزمان محيط بجميع الحوادث و متجدد متصرم و حركة فلك معدل النهار محيط بجميع الحوادث متجدد و متصرم ، فالزمان حركة .

الجواب عن الأول ، هو أنا بينا أن الزمان غير قار الذات بل هو أبداً فى تجدد و تصرم ، و واجب الود لذاته لا يكون كذلك . و عن الثانى أن قياسكم من الشكل الثانى ، و القرينة المركبة من الموجبتين فيه لا تنتج ، و عكس الكبرى جزئى لا يصلح أن يكون كبرى الشكل الأول .

فإن قلت تجعل الكبرى سالبة لينتج هكذا : ولا شيء غير فلك معدل النهار بمحيط بجميع الحوادث ، ينتج فليس الزمان غير فلك معدل النهار. قلت حينئذ تكون الكبرى ممنوعة و منقوضة بحركته و بمقدار حركته . وعن الثالث وجوه : أحدها ، ماذكرناه جواباً عن الثانى ، و ثانيها ، أن الزمان لا يوصف بالسرعة و البطء بل بالطول و القصر، و الحركة توصف بهما فهو مغاير لها، و ثالثها ، أنه يمكن أن توجد حركتان معاً ولا يمكن أن يوجد زمانان معاً ، و رابعها ، أنا نفرض حركة من أول النهار إلى آخره بمقدار من السرعة ، و نفرض حركة أخرى بذلك المقدار من السرعة من أول النهار إلى نصفه ، فالحركة الأولى مساوية للثانية فى الماهية و لوازمها و السرعة المعينة ، و مخالفها فى المقدار، و معلوم أن مخالفتها إنما هو بالزمان فحسب من حيث أن زمانها أطول فليس الزمان إلا مقدار الحركة التى لا تجتمع أجزاء متقدمها مع متأخرها :

(42) هى : ك ، — : ت ج

(43) — او موضوعاتها : ت ج ، و موضوعاتها : ك . فكذلك : ك ، فلذلك : ت ج

(44) (الشرح) : المقصـود من هذه المقدمة بيان أن كل ماهية نوعية تتعدد الأشخاص

يز [١٧] المقدمة السابعة عشرة : هى[45] ان كل متحرك فله محرك ضرورة ، اما خارج * عنه كالحجر تحركه ** اليد او يكون محركه *** فيه كجسم الحيوان ، فانه مؤلف من محرك ومتحرك ، ولذلك اذا مات وعدم منه المحرك وهى (×) النفس يبقى المتحرك وهو الجسد (+) فى الحين. كما كان الا انه لايتحرك تلك الحركة ، فلما كان المحرك الموجود فى المتحرك خفيا لا يظهر للحس ، ظن بالحيوان انه يتحرك[46] دون محرك. وكل متحرك يكون محركه فيه فهوالذى يسمى المتحرك من تلقائه معناه ان القوة المحركة لما يتحرك منه بالذات موجودة فى جملته.[47]

التى تحتها فان سبب ذلك التعدد إنما هو تعدد المواد و تغاير القوابل . بيانه أن شخص تلك الماهية إما أن تكون تلك الماهية أو غيرها ، فان كان هو هى فأينما وجدت الماهية وجد ذلك الشخص بعينه فلا تكون أشخاصها متعددة بل يكون نوعها فى شخصها ، و المفروض خلافه ، و إن كان غيرها و هو من عوارضها فلا بدله من علة ، فعلته إما أن تكون تلك الماهية أومايكون حالا فيها ،. أوما يكون محلا لها أومالا يكون حالا فيها ولا محلا لها لكن له علاقة ما مع الماهية ، أومالا يكون له ذلك التعلق بالماهية أصلا . و القسم الأول محال ، و إلا لكان نوعها فى شخصها فلا يكون تحتهاتعدد أشخاص و هو خلاف مانحن فيه . و القسم الثانى أيضاً محال لأن تشخص الحال بعد تشخص المحال بعدية بالذات فلا يكون هو علة لما هو قبله بالذات . و أما القسم الثالث و الرابع ، فهما صحيحان ، مثال القسم الثالث القوى الجسمانية من الأعراض و الصور ، و مثال القسم الرابع النفوس الناطقة فان هذه الأمور تتعدد و تتشخص بحسب تعدد متعلقاتها من المواد و الأبدان للاستعداد الذى يحدث فيها . و القسم الخامس أيضاً محال ، لأن مالا يكون له تعلق بالماهية أصلا ولا بأشخاصها فنسبته إليها على السوية ، فن المحال أن يقتضى عدداً منها دون عدد إلا لسبب ، فيعود التقسيم المذكور فيه ، فلا بد من الإنتهاء إلى أحد قسمى الثالث و الرابع ، فقد حصل من هذا أن كل ماهية تعددت أشخاصها فتلك الماهية ، إما مادية ، كالقوى الجسمانية من الصور و الأعراض ، أو متعلقة بالمادة بضرب من التعلق كالنفوس الناطقة ، فالمجردات الصرفة و المفارقات المحضة لا يمكن أن تتعدد أشخاصها البتة بل — تكون أنواعها فى أشخاصها ، إما بأن تكون تشخصها نفس ماهيتها كما فى حق واجب الوجود لذاته ، أو بأن تكون ماهيته كافية فى فيضانها و تشخصها عن واجب الوجود ، كالجواهر العقلية المنزهة عن التعلق بالمادة ، إذ لا تعدد فى الفاعل الأول — ولا اختلاف فى ماهياتها و ليس لهاقوابل ولا مايشبه القوابل ولا تتعدد فى أشخاصها التى تكون تحت نوع واحد بل تكون أنواعها فى أشخاصها ، نعم يحصل التعدد فى سلسلة العلية التى منها تكون علية بعضها لبعض فتحصل كثرة و لكنها لا تكون تحت نوع واحد بل يكون كل واحد منها نوعاً مغايراً لغيره .

(45) هى ان : ك ، — : ت ج

(*) خارج : ج ك ، خارجا : ت (**) تحركه : ت ج ، بحركة : ك

(***) يكون محركه : ت ج ، بحركة : ك

(×) وهى : ت ج ، وهو : ك . (+) الجسد : ت ج ك ، الجسم : ن

46 — يتحرك : ت ج ، متحرك : ك . وكل : ت ج ، فكل : ك

(47) (الشرح) : اعلم أن هذا الكلام مشتمل على بحثين : أحدهما ، فى بيان أن كل متحرك فله محرك غيره ، و ثانيهما — فى تقسيم المحرك و تغير المتحرك من تلقائه .

. . . .

البحث الأول، فى بيان أن كل متحرك فله محرك غيره. دليله هو أن الجسم إذا تحرك فاما أن يتحرك لأنه جسم ما، و الأول باطل من وجوه: أحدها، هو أنه لوكان كذلك لكان كل جسم متحركا دائما لأن العلة إذا كانت دائمة لكان المعلول دائما بدوامها، و ليس كذلك. و ثانيها، أن الجسم إن كان متحركا لأنه جسم فلا يخلو إما أن يكون قاصداً إلى جهة معينة أولا يكون، و الأول - باطل من وجهين: أحدهما أنه يجب أن يكون إذا وصل إليها، فحينئذ لا تكون الجسمية وحدها علة للحركة، و إلا لما سكن وقد فرضناه كذلك: هذا خلف. و ثانيهما أنه يلزم أن يكون كل جسم قاصداً إلى تلك الجهة بعينها، و نحن نرى الأجسام متحركة إلى جهات متقابلة كحركة النار إلى فوق و حركة الأرض إلى أسفل، و إما أن لا يكون الجسم المتحرك قاصداً إلى جهة معينة بل جاز أن يتحرك إلى أى جهة اتفقت، فليس تحركه إلى بعض الجهات بأولى من الحركة إلى سائر الجهات، فاما أن يتحرك دفعة إلى جهات مختلفة فهو محال، أولا يتحرك إلى شيء منها، فلا يصلح أن يكون الجسم وحده موجباً لحركة نفسه، و ثالثها - لوكان الجسم يتحرك لأنه جسم لاستحال سكونه لأن ما بالذات دائم بدوام الذات. و رابعها - هو أن الجسم قابل للحركة فلا يكون فاعلا لها لأن القابل لا يكون هوالفاعل.

و أما القسم الثانى من أصل الكلام: و هو أن يكون الجسم إنما يتحرك لأنه جسم ما، فحينئذ يكون المحرك تلك الخصوصية لا الجسم من حيث هوجسم فقد ظهر من هذا أن كل جسم متحرك فانما محركه شيء غير كونه جسما، ولا ينقض هذا الأصل بالحيوان، فان الفاعل لحركته هو النفس دون الجسم، و هى صورة وراء الجسم، إما مجردة كما فى الإنسان اومقارنة للمادة كما فى الحيوانات، لكن لما كانت النفس خفية الذات غير محسوسة ظن أنه يتحرك بجسمه من غير محرك و هو محال.

البحث الثانى فى تقسيم المحرك، و تفسير المتحرك من تلقائه، فنقول: المحرك إما أن يكون خارجا عن الجسم الذى يحرك، و هو التحريك القسرى مثل تحريك الإنسان حجراً، أو يكون، داخلا فيه متعلقا به، و هو إما أن يكون بالإرادة أو بالتسخير من غير إرادة، و على التقديرين فاما أن تكون تلك التحريكات متحدة على نسق واحد، أو مختلفة فيحصل أربعة أقسام، و نحن قد استوفينا فيه الكلام فى المقدمات السالفة فلا نعيده.

و أما تفسير المتحرك من تلقائه، فالحكماء مختلفون فى استعمال هذا اللفظ فمنهم من جعل المتحرك من تلقائه، هو الذى له أن يتحرك بالطبع حركة غير تلك الحركة التى هو بها متحرك؛ و تلك الحركة مع ذلك لا تكون عن سبب من خارج فعل، و منهم من يدخل النبات فى جملة المتحرك من تلقائه و يخرج الفلك من ان يكون متحركا من تلقائه، و هم مع ذلك يمنعون أن يخرج الفلك من ذلك فليس هذا التفسير موافقا لرأيهم، و منهم من زاد على هذا التفسير قيداً آخر، و هو أن يكون له مع ذلك أن لا يتحرك، فان أخذ هو القيد مطلقا لم يكن الفلك أيضا داخلا فى المتحرك من تلقائه، و إن أخذ هكذا و هو أن يكون له مع ذلك أن لا يتحرك إذا شاء كان داخلا فيه مثل الفلك، و لا يلزم من صدق قولنا: إذا شاء أن لا يتحرك فانه لا يتحرك، إمكان أن يقع تلك المشيئة فيشاء أن لا يتحرك و ذلك لا يلزم من صدق الشرطية صدق الحملية

يح [١٨] المقدمة الثامنة عشرة : ان كل ما يخرج من القوة الى الفعل فمخرجه غيره وهو خارج(48) عنه ضرورة ، لانه لوكان المخرج فيه ولم يكن ثم مانع لما وجد(49) بالقوة وقتا ما، بل كان يكون بالفعل دائما. فان كان مخرجه فيه وكان له مانع فارتفع ، فلا شك ان مزيل المانع هوالذى اخرج تلك القوة الى الفعل. فافهم هذا. (50)

كما بينوه فى المنطق ، و منهم من فسر المتحرك من تلقائه بالمتحرك الذى لا يكون سبب حركته خارجا عنه قاسراً بل يكون إما داخلا فيه أو متعلقا به ، و هم المحققون من الحكماء ، فعلى هذا يدخل فيه الفلك و النبات و الحيوان و البسائط المتحركة بالطبيعة ، و تخرج عنه الحركات القسرية و العرضية ، و هو الذى اختاره صاحب الكتاب ، و منهم من شرط فى هذا التفسير أن تكون تلك الحركة بالإرادة فتخرج عنه الحركات التسخيرية و هى حركة النفس النباتية ، و الحركات الطبيعية ، و تبقى الحركات الفلكية و الحيوانية فحسب ، و أنت مخير فى هذه الإطلاقات إذ لامشاحة فى الألفاظ ، و إن كان الأشبه هو ماذكره فى هذا الكتاب .

(48) خارج : ت ج ، شئ خارج :ك . ثم : ت ج ، ثمة : ك

(49) وجد : ت ج ك ، وجب : ن

(50) (الشرح) : هذه مقدمة شريفة عظيمة النفع ، تحتها أسرار لطيفة ، و معان دقيقة فلنبسط الكلام فيها فنقول : ان كل ما يخرج من القوة إلى الفعل يكون على ثلاث مراتب :

الأولى : منها أن يكون ذلك الشئ معدوما فيصير موجوداً مثل أن الحرارة معدومة فى الماء ولكنها قابلة للوجود فاذا أوجدها الفاعل صارت موجودة فيه ، فيقال إنها خرجت من القوة إلى الفعل .

و الثانية : هو أن يكون الشيء موجوداً بالفعل فى ذاته و يمكن أن يكون له صفة ما إما صورة أو عرض و لكنها لا تكون موجودة فيه ، فيقال لذلك الشئ الموجود بالفعل بحسب إمكان حصول تلك الصفة له : إنه بالقوة كذا فاذا وجدت له تلك الصفة يقال : إنه صار بالفعل ، مثل الماء فانه موجود بالفعل فى ذاته ، و يمكن أن يتصف بالحرارة فقبل وجودها له يقال : إن الماء حار بالقوة فاذا وجدت له يقال : إنه صار حاراً بالفعل .

و الثالثة أن يكون الشئ موجوداً بالفعل كامل الذات تام الصفات و يمكن أن يحدث منه شئ آخر لا موجوداً فيه بل مفارقا عنه ، فقبل حدوثه عنه يقال لذلك الموجود إنه فاعل الشئ الآخر بالقوة فاذا حدث عنه يقال له صار فاعلا له بالفعل ؛ و هذا القسم عظيم الشأن جداً ، و الكلام فيه طويل ، و الاختلاف فيه كثير ، و يبنى عليه كثير من أمهات المسائل : مثل حدوث العالم و قدمه .

فلنتكلم أولا فى القسمين الأولين ثم نلوح إلى الثالث تلويحا يليق بهذا الموضع و نذكر تمامه فى المقدمات الآتية إن شاء الله تعالى فنقول : كل ما يخرج من القوة إلى الفعل على الوجهين الأولين فله مخرج يخرجه من القوة إلى الفعل ، لأن ذلك الشيء ممكن لذاته و لحله ، فنسبة الوجود و العدم إليه على السوية ، فيحتاج إلى مرجح يرجح وجوده على عدمه ، و مرجح وجود الشيء على عدمه مخرج له من القوة لا محالة ، و هذا المرجح المخرج قد يكون خارجا عن ذات ذلك الشيء الذى هو بالقوة كالنار بالنسبة إلى الماء ، و قد يكون داخلا فيه ساريا ، مثل القوى

يط [١٩] المقدمة التاسعة عشرة: ان كل مالوجوده سبب فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته، لانه ان حضرت اسبابه وجد، و ان لم تحضر او عدمت او تغيرت نسبتها | الموجبة لوجوده لم يوجد.(51) م (٤ - ١)

الطبيعية الكامنة فيها، و القسم الثانى إن لم يتخلف عنه تأثيره بأن يظل موجوداً بالفعل دائما ، فلا يكون محله بالقوة فى وقت من الأوقات ، و كلامنا فيما يكون و قتاً ما بالقوة ثم يخرج إلى الفعل ، و إن تخلف عنه تأثيره بأن لا يخرج ما هو فيه من القوة إلى الفعل فلا شك أنه يكون ذلك التخلف إما لقيام مانع أو لفقدان شرط فيحتاج إلى أمر خارج عنه يزيل ذلك المانع ، أو يحصل ذلك الشرط ، فزيل المانع أو محصل الشرط الخارج يكون مخرجاً لذلك المخرج الذى هو فى الشىء فى تأثيره من القوة إلى الفعل ، كالقوى الطبيعية المنضجة للفوا كه الكائنة فيها إذا لم يحصل منها ذلك الإنضاج ، إما لقيام مانع كبرد مفجج ؛ أو لفقدان شرط كسخونة الجوفكل ما أزال ذلك المانع أو حصل هذا الشرط كالشمس إذا أمدتها بتسخين الجو فهو مخرج القوى الطبيعية فى تأثيره من القوة إلى الفعل فعلى هذا يكون المخرج الأصل ذلك الخارج فإذن المخرج للشىء على الإطلاق من القوة إلى الفعل يكون خارجاً عنه دائما ، و هذا هو ما أشار اليه بقوله : و هو خارج عنه ضرورة .

و أما الوجه الثالث و هو أن يكون ذلك الشىء موجود الذات كامل الصفات فيحدث منه أثر بالفعل بعد أن كان بالقوة فذلك الأثر إما أن يكون فى المادة كالصور و الأعراض الحالة فيها أو متعلقا بها بضرب من التعلق ، كالنفوس الناطقة أو لا يكون فى المادة ولا متعلقا بها ، كالعقول المفارقة ، و القسمان الأولان ممكنان إذا أعد تلك المادة معد فتستعد لنيل الفيض ، من ذلك الفاعل فيحدث فيها ذلك الأثر ، مثاله من الطبيعة أن الشمس موجودة بالفعل فياضة النور لا قصور فيها ولا تعذر فى جهتها فى إعطاء النور فاذا لم يستفىء بها شىء فالقصور فى استعداده بان لا يكون متلونا أو لا يكون فى مقابلتها ، أو يكون بينه و بينها حجاب ، فاذا اعده معد بأن يحصل له هذه الشرائط و يزيل عنه الموانع ، فانه يفيض النور من الشمس عليه من غير توقف ولا تخلف لكن هذا لا يوجب تغيراً فى الفعل لأن ذلك التخلف لم يكن لفوات أمر فى الفاعل حتى ينسب إليه تغير بل لنقصان فى القوابل ، وحدوث الصور و الأعراض فى المادة السفلية ليس إلا على هذا الوجه ، فان الحركات الأولية تهىء هذه المادة لقبول تلك الأشياء فيحدث منهم فيها على حسب كل قابل ما يليق به من غير تغير فى الفاعل أصلا إذ لم يتخلف ما تخلف إلا لقصور فى القابل لا لفوات صفة فى الفاعل .

و أما القسم الثالث و هو أن لا يكون ذلك الحادث فى المادة و لا متعلقا بهامع أنه لا يصح التغير على الفاعل الموجود الذات الكامل الصفات ، فهل يمكن هذا أو لا يمكن ؟ . فبعض ما سبق منا فى المقدمات السالفة ، وما سيأتى فى المقدمات الآتية يعينك على الاطلاع على حكم هذا القسم و تتمة القسمين الأولين .

(51) (الشرح) . اعلم أن كل ماله سبب فانه باعتبار ذاته ممكن الوجود و العدم لأنه إن لم يكن ممكن الوجود أو العدم نظر إلى ذاته فاما أن يكون واجب الوجود لذاته أو ممتنع الوجود لذاته لأنه لا واسطة بين الوجود و العدم فاذا لم يكن قابلا لهما كان أحدهما متعينا إما الوجود أو العدم ، فان كان الأول فهو واجب الوجود لذاته ، و إن كان الثانى فهو ممتنع الوجود لذاته ، و كل واحد منهما لا يمكن أن يكون له سبب ، أما واجب الوجود لذاته فانه لا يرتفع بارتفاع الغير لكونه واجبا لذاته ، وماله سبب يرتفع بارتفاع الغير و هو ذلك السبب و الجمع بينهما متناقض ، وأما الممتنع لذاته فلأن ماله سبب لا بد أن يصير موجوداً بوجود ذلك السبب ،

ك [٢٠] المقدمة العشرون: (52) ان كل واجب الوجود باعتبار ذاته فلا سبب لوجوده بوجه ولا على حال.[53]

كا [٢١] المقدمة الحادية والعشرون: ان كل مركب من معنيين فان ذلك التركيب هو سبب وجوده على ما هو عليه ضرورة فليس هو واجب الوجود بذاته (54) لان وجوده بوجود جزئيه و بتركيبهما. (55)

و الممتنع لذا ء لا يصير موجودا لكن (فى المطبوع لسكن) كلامنا فيما يكون له سبب فإذن كل ماله سبب فهو باعتبار ذاته ممكن الوجود و العدم (غير آب) عن قبولهما أصلا ، و إنما يوجد إذا و جد سبب وجوده مع الشرائط المتعبرة فى ذلك التأثير فيجب وجوده به لأ نه إن لم يجب وجوده بقى فى حد الإمكان ولا يكون وجوده راجحا على عدمه، ولا يكون وجوده أولى بالوقوع من عدمه فلا يصير موجوداً مع حضور سببه الكامل فلا يكون سبب وجوده سببا لوجوده ، هذا خلف ، فإذا وجد سببه كاملا فى الشرائط المعتبرة التأثير وجب به وجود المسبب و إنما يعدم إذا عدم سببه أو إن وجد لكن عدمت الشرائط والجهات التى تعتبر فى ذلك التأثير ، و هذا هو المراد من قوله أو تغيرت نسبتها الموجبة لوجوده ، فحينئذ يمتنع وجود المسبب قطعا فقد حصل من هذا البحث أن كل ماله سبب فهو باعتبار وجود سببه واجب الوجود ، و باعتبار ذاته مع قطع النظر عن وجود سببه و عدمه ممكن الوجود و العدم ، والله الهادى بفضله .

(52) العشرون : ت ، العشرونية : ج ، العشرينية : ن

(53) – ذاته فلا : ت ج ، ذاته لذاته فلا : ك . على : ت ج ، – : ك (الشرح) اعلم أنه لا يمكن أن يكون الشىء الواجب الوجود لذاته له سبب به يوجد لأنا بينا فى المقدمة التى قبل هذه أن كل ماله سبب فإنه باعتبار ذاته ممكن الوجود و العدم و يلزم من هذا بطريق عكس النقيض أن مالا يكون ممكن الوجود و العدم لذاته فلا يكون له سبب أصلا لكن واجب الوجود لذاته ليس ممكن الوجود و العدم لذاته، فلا يكون له سبب بوجه من الوجوه .

و لقائل أن يقول إنكم بينتم فى المقدمة التى قبل هذه المقدمة أن كل ماله سبب فإنه ممكن الوجود باعتبار ذاته ، فتكون هذه المقدمة لازمة عنها ، بطريق عكس النقيض فلا حاجة إلى جعلها مقدمة مستقلة ألا ترى أن كل مقدمة وضعتموها فى هذا الكتاب ، فانه يلزم منها لوازم كثيرة إما بطريق عكس النقيض او بغيره من الطرق المشهورة فى المنطق مثل صدق العكس المستوى وكذب النقيض و غيرهما ولا يحتاج إلى أن تذكر تلك اللوازم مستقلة لأنها تكون معلومة من أصل المقدمة الموضوعة ، فكذا هنا لا يحتاج إلى ذكر هذه المقدمة مستقلة بعد وضع المقدمة السابقة تركا للتطويل .

والاعتذار عنه أن هذه المقدمة لما كانت كثيرة الاستعمال لكثرة وقوع الحاجة إليها فى المسائل التى نتكلم فيها لا جرم أفردها بالذكر لتكون معلومة حاضرة فى الذهن بالفعل ولا يحتاج إلى استنباطها من مقدمة أخرى فانه ربما لا ينتقل ذهن الناظر إلى عكس نقيض تلك المقدمة فيتوقف فى صحة تلك المطالب وأما إذا كانت مذكورة بالاستقلال فإنه لايحصل حينئذ توقف واشتباه .

(54) – بذاته : ت ج ، لذاته : ك

(55) (الشرح) : اعلم أن كل ماهية تكون مركبة من جزأين أو أكثر من ذلك فانه يجب أن تكون ممكنة الوجود والعدم لذاتها ، فلا يكون واجب الوجود لذاته مركبا أصلا ، بل يجب أن يكون واحداً بسيطا منزهاً عن أنحاء التركيب . بيانه أن كل مركب فان وجوده يكون محتاجا

كب [٢٢] المقدمة الثانية والعشرون : ان كل جسم فهو مركب من معنيين ضرورة و تلحقه اعراض ضرورة. اما[56] المعنيان المقوّمان له فمادته وصورته ، واما الاعراض اللاحقة له فالكم والشكل والوضع. [7]

إلى وجود جزأيه ، و جزؤه غيره ، فكل مركب فان وجوده محتاج إلى غيره ، وكل محتاج إلى الغير فانه يرتفع بارتفاع ذلك الغير وكل ما يرتفع بارتفاع الغير فهو ممكن لذاته ، ينتج فكل مركب فهو ممكن لذاته ، ولاشيء من واجب الوجود لذاته بممكن لذاته ، ينتج فلا شيء من المركب بواجب الوجود لذاته ، فينعكس لاشيء من الواجب بذاته بمركب فكل ما هو واجب الوجود لذاته فذاته وحدة محضة منزهة عن التأليف و التركيب و ذلك ما أردنا بيانه .

(56) – اما : ت ج ، و اما : ك

(57) (الشرح) : اعلم أن المقصود من هذه المقدمة إنما يتضح ببيان مقامين ، أحدهما فى تجوهر الأجسام و الثانى فى عوارض الأجسام ، أما المقام الأول فنقول : اختلف العلماء فى تجوهر الجسم على خمسة مذاهب ، و تفصيلها أن الجسم قد يكون مركبا من أجسام مختلفة الطبائع كالأعضاء الآلية (المركبة) من المفردة وهى من الأخلاط الأربعة ، و هى من الأركان الأربعة ، و قد يكون بسيطا ، و هو مالا يكون كذلك لكنه قابل الانقسام ، إما بالفك و التفصيل أو باختلاف عرضين كما فى البلقة أو بالوهم و الفرض فالانقسامات الممكنة إما أن تكون حاصلة بالفعل أو بالقوة و على التقديرين فاما أن تكون متناهية أو غير متناهية فحصل أربعة أقسام أحدها أن يقال ان هذه الانقسامات حاصلة بالفعل و هى متناهية ، و هذا على قسمين لأن الأجزاء التى بينها تلك الانقسامات المتناهية بالفعل إما أن تكون قابلة للانقسام بالقوة أو لا تكون ، والأول مذهب ديمقراطيس فإنه كان يقول بأن الانقسامات التى تورد على الجسم البسيط حاصلة بالفعل و تنتهى إلى أجزاء لا تقبل الانقسام بالفعل بل بالقوة وهما ، و هى كرية الشكل متماثلة الماهية و الحقيقة ، فاذا اجتمعت حصلت الأجسام البسيطة أولا ، ثم عنها المركبات ثانيا ، و الثانى مذهب أكثر المتكلمين فان عندهم الجسم مركب من أجزاء هى حاصلة بالفعل و هى متناهية العدد ، و تلك الأجزاء لا تقبل الانقسام بالفعل ولا بالقوة . و ثانيها أن تلك الانقسامات حاصلة بالفعل و هى غير متناهية ، و هو مذهب جماعة من المتكلمين ، و هم نفر يسير من المعتزلة . و ثالثها أن تلك الانقسامات حاصلة بالقوة و هى متناهية ، و هو مذهب شاذ لا أعرف أحداً ذهب إليه. و رابعها أن تلك الانقسامات بالقوة و هى غير متناهية و هو مذهب المحققين من الحكماء . و ايضاح هذا المذهب ، هو أن الجسم البسيط كالماء واحد مثلا هو واحد فى الحقيقة كما هو عند الحس إلا أنه قابل للانقسام بالقوة إلى غير النهاية لا بمعنى أنه تحصل اجزاء غير متناهية بالفعل ؛ فان ذلك محال كما سيأتى بل بمعنى أنه لا يرد عليه فصل إلا و يمكن أن يرد عليه فصل آخر ، وكل ما يحصل بالفعل فانه يكون متناهيا محصوراً ، و افهم هذا المعنى منهم كما تفهمه من قولنا البارى قادر على إيجاد أشياء غير متناهية إذ ليس معناه أنه يوجد عدداً غير متناه بل معناه أنه لايصل إلى إيجاد شئ إلا و يمكنه أن يوجد بعده أشياء اخر مع أن كل ما يحصل فإنه يكون متناهيا أبداً ، فكذا الجسم البسيط عندهم قابل للانقسام إلى غير النهاية بمعنى أنه لا يرد عليه فصل إلا و يمكن بعده و رود فصل آخر عليه ، مع أن كل ما يحصل يكون أبداً متناهيا و عددا ومقدارا ، و هذا هو الأصل الذى يبنى عليه إثبات كون الجسم مركبا من الهيولى و الصورة ، فلنذكر ما يدل على تصحيح هذا الرأى فنقول : لا يجوز أن ينتهى الجسم فى القسمة إلى أجزاء لا تقبل القسمة أصلا لا بالفعل ولا بالقوة و يدل عليه وجوه :

. . . .

أحدها : لوانتهت القسمة إلى أجزاء هذه صفتها فلا يخلو إما أن لا يمكن أن تتلاقى أو يمكن فان لم يمكن لم يكن الجسم حاصلا من تأليفها وإن أمكن فلنفرض ثلاثة أجزاء متلاقية فاما أن يكون الجزء الأوسط حاجبا للطرفين عن التلاقي أولا يكون فان كان حاجبا كان ما يلاقي منه أحد الطرفين غير ما يلاقي الطرف الآخر، فيكون منقسما ، وإن لم يحجب كان كل واحد من الطرفين ملاقياً للوسط بالكلية ، إذ لولم يكن بالكلية لكان منقسما ، وإذا كان كذلك فلا تزيد الثلاثة على حجم الواحد منها ، فلا يكون التركيب من مثل هذه الأجزاء مفيداً للحجمية حاصلة من تركيبها وقد وضعناه كذلك ، وهذا خلف .

الثاني : أن الصفحة المركبة منها إذا استنارت باشراق الشمس عليها كان الوجه المستنير مغايراً لما لا يكون كذلك فانقسمت .

الثالث : الجسم قد يكون ظله مثليه فيكون مثله من الظل ظل نصف الجسم فاذا فرضنا هذا الجسم مركبا من عدد وتر ، كان ظله شفعا فكان له نصف هو ظل نصف الجسم ، فيكون هذا الجسم منقسما بقسمين متساويين فيكون قد انقسم الجزء .

الرابع : برهن أوقليدس بشكل العروش على أن وتر القائمة جذر مربعي الضلعين المحيطين بها . فاذا كان الضلعان المحيطان بالقائمة كل واحد منهما عشرة أجزاء كان وتر القائمة جذرا لمائتين ، وليس للمائتين جذر صحيح فلابد من انقسام الجزء .

الخامس : برهن أوقيدس على أن السطوح المتوازية الأضلاع التي تكون على قاعدة واحدة وفي جهة واحدة وبين خطوط متوازية تكون متساوية ، فاذا فرضنا سطحين بهذه الصفة وأحدهما أربعة في أربعة ، فيكون مركبا من ستة عشر جزءاً ، والآخر طوله من المشرق إلى المغرب فيلزم أن يكون السطح الثاني مركبا من ستة عشر جزءا وهو محال .

فان قلت ، وهذا لازم على صاحب الأصول أيضاً ، لأن أحد السطحين إذا كان شبراً في شبر ، والآخر من المشرق إلى المغرب فكيف يكونان متساويين ؟ قلت : إذا كان أحد السطحين قائماً على القاعدة والآخر مائلا ، فكلما ازداد طول الثاني نقص عرضه ، فلا استحالة فيه .

السادس : لو كان الجزء حقا لكانت الحركة باطلة لكن الحركة حقة ، فالجزء باطل .
بيان الشرطية : إن المتحرك من جزء إلى جزء حركته : إما على الأول ، وهو محال ؛ لأنه عند الأول لم يتحرك بعد ، أو على الثاني ، وهو أيضاً محال ، لأنه عند وصوله إلى الثاني يكون قدانتهت حركته ، لأن الحركة هي سبب وصوله إلى مماسة الثاني ، فلا تكون هي هي فقد صحت الشرطية ، لكن التالي فاسد بالضرورة ، فالمقدم مثله .

السابع : لوكان الجزء ، حقا لكانت الدائرة باطلة ، لكن الدائرة حقة فالجزء باطل .
بيان الشرطية : هو أنه لو أمكنت الدائرة حينئذ : إما أن تكون الأجزاء الحاصلة فيها متلاقية الظواهر أو لا تكون ، والثاني باطل ، وإلا يحصل في كل جزء شغل وفراغ ، فيلزم الإنقسام ، هذا خلف . وإن كانت متلاقية الظواهر : أمكن أن تجعل دائرة أخرى محيطة أو متصلة بها ، فاما أن يرتكب على جزء من الدائرة الداخلة جزء من الدائرة الخارجة ، أوجزآن فصاعداً ، والثاني محال وإلا لزم الإنقسام في الجزء المرتكب عليه ، والأول : يقتضي أن يكون عدد أجزاء الخارجة مثل عدد أجزاء الداخلة ، وهكذا تفرض إحاطة دوائر أخرى بها ثالثة ورابعة إلى أن ينتهي إلى حد يحصل طوق مثل طوق الفلك الأعظم مع أنه يكون عدد أجزائه مثل عدد أجزاء الدائرة الصغيرة التي فرضناها أولا ، وهذا محال .

وأما بيان أن الدائرة حقة ، فمن وجهين ، أحدهما : أنا نرى في الحس ماهو في الإستدارة

. . . .

كالدائرة ، فان كان فى الحقيقة كما هو عند الحس ، فقد ثبتت الدائرة ، وإن لم يكن فى الحقيقة دائرة ، بل يكون بعض أجزائه أرفع ، و بعضها أخفض ، فيكون قد حصل فيه فرج ، فتلك الفرج ان كان لا يسع فيها إلا ما يكون أقل من جزء لزم الإنقسام ، وإن كان يسع مثل جزء ملأ ناها حتى حصل التساوى و ثبتت الدائرة ، وإن كان يسع أكثر من واحد ، فان كان الذى يسع فيها عدداً متناهيا ملأ ناها حتى حصل التساوى ، و إن كان غير متناه كانت الفرج قابلة الانقسام بغير نهاية ، وهو باطل لوجهين. أحدهما : أن أصحاب الجزء وافقونا على فساده ، والثانى أن مقادير تلك الفرج متناهية ؛ لكونها محصورة بين تلك الأ جزاء ، فصغر المقدار و كبره : إنما هو بسبب كثرة الأجزاء و قلتها فاذن هما متناسبان ، لكن مقادير الفرج متناهية ، فالعدد الذى يسعها متناه .

الوجه الثانى : هو أنا إذا أخذنا جسما و ثبتنا أحد طرفيه فى موضع مخصوص من سطح و أدرنا الطرف الآخر إلى أن ينتهى إلى حيث ابتدأنا بتحريكه ، فلا شك أن موضع الطرف المثبت يصير مركزاً للمحيط الذى يحصل من تركيب الطرف الآخر ، و لما كان مقدار ذلك الجسم واحداً كانت نسبة المركز إلى جميع أجزاء المحيط متساوية ، فالسطح المحصور فى ذلك المحيط ، هو الدائرة ، فقد ظهر من هذا فساد مذهب من قال بأن الأجسام مركبة من أجزاء لا تتجزأ ، أو يلزم منه أيضاً فساد مذهب من قال : إن الجسم ينقسم بالفعل إلى غير النهاية ؛ لأنه يلزمهم القول بكون الجسم من أجزاء لا تتجزأ ، فان كانوا غير قائلين به ، وذلك لأنهم يقولون : كل ما يمكن من الإنقسام فى الجسم فهو حاصل بالفعل ، فينعكس انعكاس النقيض أن ما ليس بمنقسم بالفعل ، فليس يمكن أن ينقسم ، فالجسم لما كان كرة بالفعل ، وكل كرة فانها عبارة عن آحاد ، ففى الجسم حاد ، وكل واحد من تلك الاحاد لا يقبل الانقسام بالفعل ولا بالقوة. أما بالفعل فإنا فرضناه واحداً ، فلو كان كثيراً بالفعل لما كان واحدا ، و أما بالقوة : فلما لزمهم أن ماليس بمنقسم بالفعل فليس يمكن أن ينقسم ، فاذا أخذنا عدداً متناهياً من تلك الأجزاء ، فلاشك أنه يمكن تركيبها على وجه يحصل لذلك المجموع الأقطار الثلاثة ، و إلا لم يكن تأليف مثل هذه الأجزاء مفيداً للمقدار ، فلا يكون مقدار الجسم حاصلا من تركيبها ، هذا خلف . فإذا ركبناها على الوجه المذكور حصل جسم متناهى المقدار و العدد ، و أيضاً يكون لهذا الجسم نسبة إلى سائر الأجسام التى تظنون أنها مركبة من أعداد غير متناهية ، لأنه ثبت أن جميع الأجسام متناهى المقدار ، بعضها بالحس ، و ما ليس بمحسوس : فبالبراهين التى سلفت فى المقدمة الأولى ، فاذا كان ازدياد المقدار و نقصانه بحسب ازدياد العدد و نقصانه فهما متناسبان ، فنسبة المقدار إلى المقدار هى نسبة متناه إلى متناه ، فنسبة العدد إلى العدد نسبة متناه ، فإذن انقسام الجسم بالفعل إلى غير النهاية باطل ، و مذهب ديمقراطيس أيضاً باطل ، لأن تلك الأجزاء متساوية الماهية و الحقيقة ، أو يمكن أن يوجد اثنان منها متساوى الماهية و الحقيقة ، فيصح من نصفى كل اثنين منهما من الاتصال الرافع للانفصال مثل مابين نصفى الواحد منها ، و بالعكس ، و حينئذ يلزم أن تكون تلك الأجزاء قابلة للانفكاك و الانفصال ، و اذ ثبتت هذه المقدمات فلنبين كون الجسم مركباً من الهيولى و الصورة ، فنقول : لما ثبت أن الانقسامات الممكنة فى الجسم غير متناهية ، و ثبت أن الانقسامات بالفعل متناهية لزم من مجموع هاتين المقدمتين أن يكون لنا جسم يكون واحداً فى الحقيقة ، كما هو عند الحس نقطة ماء ، فاذا ورد عليه الإنفصال ، فالقابل للانفصال : لا يمكن ان يكون هو الاتصال ، لأن الأتصال ضد الإنفصال ، ولا يكون فى الشىء أبداً قوة قبول ضده ، لأن القابل للشىء أبداً قوة قبول ضده ، لأن القابل للشىء يكون موجوداً عند وجود المقبول ، والشىء لا يبقى عند طريان ضده ، فاذن القابل للانفصال فى الجسم الذى هو متصل بذاته شىء وراء الاتصال وهو القابل للاتصال والإنفصال جميعاً ، فذلك القابل هو

كج [٢٣] المقدمة الثالثة والعشرون : ان كل ما هو بالقوة وله (58) فى ذاته امكان ما، فقد يمكن فى وقت ما ان لا يوجد بالفعل.(59)

الهيولى ، و الاتصال الجسمى هو الصورة ، ومجموعها هو الجسم ، فهو إذن مركب من الهيولى و الصورة ، وهذا هو ما أردنا بيانه فى المقام الأول .

و أما المقام الثانى – و هو النظر فى العوارض الثلاثة التى ذكرناها ، و هى : الكم ، و الشكل ، والوضع .

فاعلم : أن الجسم إذا خلى وطباعه فانه لا بد وأن يحصل له مقدار معين ، إذ الجسم بدون المقدار محال ، وإذ لا قاسر حينئذ فذلك المقدار له طبيعى ، وكذلك الشكل ، لأن الشكل عبارة عما يحيط به حد أو حدود ، و الجسم لما لزم المتناهى لزم حداً أو حدوداً لا محالة ، فيكون شكلا.

و أما الوضع : فهو عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة أجزائه ، بعضها إلى بعض ، ونسبتها إلى الأجسام الخارجة عنه ، ومعلوم أن كل جسم فله نسبة مخصوصة بين أجزائه ، و نسبة إلى سائر الأجسام من القرب و البعد ، فالهيئة الحاصلة بسبب هاتين النسبتين هى الوضع ، فاذن كل جسم فانه لا يخلو من هذه الأعراض الثلاثة التى هى : الكم ، و الشكل ، و الوضع .

(58) وله : ك ، و : ت ج

(59) (الشرح): اعلم أن هذه المقدمة موضوعها (أن كل ماهو بالقوة) و قد قيده بقوله (وله فى ذاته إمكان ما) و محمولها (فقد يمكن فى وقت ما أن لا يوجد بالفعل) . و المراد من قوله كل ماهو بالقوة هو كل ما يمكن أن يوجد بالفعل ولم يوجد ، و ذلك لأن القوة فى مقابلة الفعل فى هذا الموضع ، فليست هى مجرد الإمكان ، بل هى عبارة عن أن يكون الشئ ممكن الوجود و العدم ، ولا يكون موجوداً ، فاذا وجد يقال له : خرج من القوة إلى الفعل ، فكون الشئ موجوداً بالقوة لا يصدق مع كونه موجودا بالفعل ، وكونه ممكناً يصدق مع كونه موجودا بالفعل ، فانه إذا حدث لا يصير واجبا لذاته ، بل هو ممكن لذاته دائماً قبل كونه موجودا بالفعل ومعه بعده

إذا ثبت هذا فاعلم أن على هذه المقدمة سؤالين ، أحدهما أن قوله : كل ما بالقوة ، معناه كل ماهو ممكن الوجود ، و ليس بموجود كما ذكرناه ، فالإمكان معلوم و مذكور فيه تضمناً فلما ذا قيده مرة أخرى بقوله : وله فى ذاته إمكان ما ، و ثانيهما أن محمول القضية ينبغى أن يكون مغايراً لموضوعها ، إذ لا فائدة فى مجرد تكرير الشئ ؛ وأن يكون خارجا عنه ، و إلا لم يكن ثبوته للموضوع محمولا ، بأن يكون قضية تطلب صحتها بالبرهان. وكلامنا فى القضايا البرهانية ، إذا ثبت هذا ، فنقول : المراد من المحمول فى هذه المقدمة – و هو قوله : فقد يمكن فى وقت ما أن لا يوجد بالفعل .

إما أن يكون إثبات الإمكان قبل خروجه إلى الفعل أو بعده أو مطلقا ، فإن كان الأول كان محمول القضية غير موضوعها أو داخلا فيه لأن المعنى من كون الشئ بالقوة هو كونه بحيث يمكن أن يوجد بالفعل و أن لا يوجد مادام لم يوجد ، فحمله على أحد الوجهين المذكورين ، و إن كان الثانى فهو منقوض بالنفس الناطقة لأنها تكون بالقوة قبل حدوث البدن و عند حصوله يوجد بالفعل ، و معلوم أن ذاتها ممكنة فى جميع الأحوال ، إذ الممكن لذاته لا يصير واجبا لذاته ، ثم إنها لا يمكن فى وقت ما أن لا يوجد بالفعل لأنه ثبت فى الحكمة أنها باقية لا تنعدم ، و إن انتقض المزاج و فسد البدن ، فلا تكون هذه القضية صحيحة على هذا الإطلاق ، و إن كان الثالث فهو أيضا خال عن الفائدة لأن كل مقيد يصدق عليه مطلقه فكل ما هو بالقوة

كد [٢٤] المقدمة الرابعة والعشرون - ان كل ما هو بالقوة شئ ما ، فهو ذو مادة ضرورة لان الامكان هو فى المادة ابدا.(60)

فإنه يصدق عليه أنه ممكن أن لا يوجد بالفعل و ذلك معلوم بالضرورة لأنه فى وقت كونه بالقوة يصدق عليه أنه ممكن أن لا يوجود بالفعل فلا حاجة إلى جعلها من المقدمات البرهانية .

و الجواب عن الأول أن المراد بالإمكان هنا إنما هو إمكان الثبات و الفساد بعد خروج الشئ من القوة إلى الفعل و هو مغاير لإمكان الوجود و العدم نظراً إلى ذات الممكن ، ألاترى أن النفس الناطقة بعد وجودها ليس لها إمكان الثبات و الفساد إذ ليس لها إمكان الفساد فلا يكون لها إمكان الثبات و العدم مع أنها ممكنة الوجود و العدم نظراً إلى ذاتها إذ لا تصير واجبة لذاتها و إنما تجب لوجوب علتها لا لذاتها .

و عن الثانى أن المراد من قوله : فقد يمكن فى وقت ما أن لا يوجد هو أنه يعدم فى وقت ما بعد خروجه إلى الفعل ، و النقض بالنفس الناطقة لا يتوجه لما ذكرنا أن المراد بالإمكان إنما هو إمكان الثبات و الفساد ، و ليس للنفس الناطقة هذا الإمكان فيصير تقرير الدعوى فى هذه المقدمة هكذا : إن كان ما هو بالقوة و له إمكان الثبات و الفساد بعد خروجه من القوة إلى الفعل فانه لابد و أن يعدم فى وقت ما ، و قد استعمل هذه المقدمة فى الفصل الذى (ذكرت) فيه أنه نظير رابع فلسفى من جملة دلائل التوحيد على الوجه الذى لخصناه فلنبرهن على صحتها فنقول: إن كل ما يوجد بعد أن لم يكن فعدمه قبل وجوده و وجوده بعد عدمه قبلية لا تجتمع مع البعدية، و ليست القبلية و البعدية نفس العدم لأن العدم قبل كالعدم بعد ، و ليس القبل هو البعد و هى أمور زائدة على عدم الشئ و وجوده و هى قابلة التفاوت بالزيادة و النقصان و هى متكممة متصلة و ذلك هو الزمان ، فاذن كل ما يوجد بعد أن لم يكن فانه محتاج إلى الزمان ، و قد سبق فى المقدمات الماضية أن الزمان من لواحق الحركة ، فكل حادث فهو محتاج إلى الحركة فاذاكان فيه إمكان الثبات و الفساد أيضا فعلى تقدير فساده يكون عدمه بعد وجوده على مثل ما قلنا فىحدوثه فيكون فساده أيضا محتاجا إلى الزمان و الحركة فيلزم أن يكون محتاجا فى وجوده و ثباته ثم نقول :

احتياج مثل هذا الحادث إما أن يكون إلى الحركة مطلقا كيفما اتفق أو إلى حركات معينة ، و الأول باطل ، و إلا لدام وجوده بدوام الحركة ، وكلامنا فى الحادث الذى يكون و تتاما بالقوة و إن كان احتياجا إلى حركات معينة فيلزم أن يكون بحيث إذا انعدمت تلك الحركات و انقضت فانه ينعدم هذا الحادث لأن وجوده من الفاعل إنما كان بشرط تلك الحركات المعينة فينعدم عند انعدامها ضرورة ، و ذلك هو الأجل المقدر لكل حادث فى القدر الذى هو تفصيل القضاء الإلٰهى السابق فقد ثبت أن كل ما هو بالقوة إذا وجد وكان فى ذاته إمكان الثبات و الفساد فانه لابد و أن ينعدم فى وقت من الأوقات .

(60) (الشرح) : اعلم أن كل ما هو موجود بالقوة فله مادة تكون محلا لإمكانه قابلة لاستعداده. و الدليل عليه : أن كونه ممكنا أمر موجود و إلا لم يكن ممكنا ، و ذلك الإمكان له موضوع ، لأنه من الأمور الإضافية لا تعقل بنفسها بدون الموضوع فيكون له موضوع . فذلك الموضوع إما أن يكون غير ذلك الممكن الذى هو بالقوة ، أو ما يكون حالا فيه ، أوما يكون محلا له ، أوما لا يكون حالا فيه ولا محلا له ، و القسمان الأولان باطلان و إلا لزم قيام الموجود بالمعدوم ، والقسم الثالث حق و هو المادة ، و ذلك لأنا لانعنى بالمادة سوى ما يكون محلا لإمكان الشئ الذى هو بالقوة كالنطفة بالنسبة إلى الإنسانية التى تكون بالقوة فانها موضوعة لإمكانها قابلة لشروط استعدادها ، و أما القسم الرابع و هو مثل أن يقال إمكان الشئ عبارة عن قدرة القادر على إيجاده، و هو أيضاً محال لأن قدرة القادر بعد هذا الإمكان ، فانه يقال إن لم يكن الشئ ممكناً فى نفسه

كه [٢٥] المقدمة الخامسة والعشرون : ان مبادئ الجوهر المركب الشخصى[61] ، المادة والصورة. ولابد من فاعل اعنى محرك[62] حرّك الموضوع[63] حتى هيّأه[64] لقبول الصورة وهو المحرك القريب المُهيّئ لمادة شخص ما ، فلزم من هنا النظر فى الحركة والمحرك والمتحرك. وقد بين فى كل ذلك ما يلزم تبيينه. ونص كلام ارسطو على ان[65] : « المادة لا تحرك ذاتها »[66] ، فهذه[67] هى المقدمة العظيمة الداعية للبحث عن وجود المحرك الاول .[68]

لايكون الفاعل قادراً عليه فلا يكون إمكان الشئ غير قدرة القادر عليه ضرورة، فقد ثبت أن كل ما هو بالقوة فهو ذو مادة لامحالة ، و يجب أن يكون محققا عندك أيها الطالب للحق أن مراد أرسطو من الإمكان فى هذا الموضوع إنما هو الاستعداد التام لحدوث الشيء مثل المزاج الإنسانى و توابعه التى تحدث فى مادته ، أعنى النطفة ، و أما الإمكان المطلق الذى هو بحسب الماهية ، و هو أن تكون الماهية قابلة للوجود والعدم فى الجملة سواء حصل استعداده التام أولم يحصل فليس بمراد له فى هذا المقام ؛ لأن هذا الإمكان ليس أمراً وجوديا ، و الإلكان نسبة الماهية إلى وجودها بالإمكان أيضا ، إذ الإمكان لايكون واجبا لذاته ، فحينئذ يلزم أن يكون للامكان إمكان آخر ، وكذا الكلام فى الإمكان الثانى و الثالث ذاهبا إلى غير النهاية ، و هو محال ، فاذن يجب أن يكون مراده بالإمكان هنا هو الإمكان الثانى ، و هو الاستعداد التام الذى هو عبارة عن حصول الشرائط وارتفاع الموانع ، كاستعداد النطفة بمزاجها و توابعها للصورة الإنسانية ، وقد فات هذا الشرح عن المفسرين لكلام أرسطو ، وتبعهم فى ذلك المتأخرون حتى حملوا كلامه على الإمكان الأول و هو فاسد وعليه شكوك لايمكن التقصى عنها ، فاعرف قدر مانبهناك عليها واحفظه ، و تأمل فيه تسلم من الشكوك التى تورد على المعلم الأول فى هذا الأصل العظيم الذى يبنى عليه كثير من أمهات المسائل .

(61) الشخصى : ت ج ، المشخصي : ك (62) محرك : ت ، محركا : ج ك. حرك : ت ك، يحرك: ج (63) الموضوع: ت ج ، الوضوع: ك [فى الفهرس : الموضوع] (64) هياه : ت ك ، يهيئه : ج (65) على ان : ك ، — : ت ج (66) متافزيق ارسطو كتاب ١٢ /٦ ١٠٧١ – ب ٢٩ – ٢٠ (67) فهذه: ت ج ، و هذه : ك (68) الاول والله اعلم: ك، الاول: ت ج (الشرح) : كل ماهو قابل لشيء و مادة له فانه لايمكن أن يكون هو الفاعل لذلك الشيء.

بيانه أن نسبة الشيء إلى الفاعل بالوجوب ، لما بينا فى المقدمات الماضية أن المعلول يجب وجوده عند وجود العلة ، و نسبته إلى القابل إنما هى بالإمكان لابالوجوب ، وخصوصا فى الصور والأعراض العنصرية ، و ذلك لأنه ليس القابل إلا كونه متهيا لنيل وجود ذلك الشيء ، ولهذا فإنا إذا علمنا أن الشيء قابل لشيء آخر ، فانه لا يكون بمجرد هذا العلم أن يحكم عليه أن وجود المقبول حاصل له لا محالة. بل يكون لنا أن نحكم بامكان وجوده فحسب ، أما إذا علمنا أن فاعله التام موجود فلنا أن نحكم أن معلوله موجود ، فقد ثبت أنه لا يمكن أن يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا ؛ فكل مادة لصورة ، أو موضوع لعرض فان المحرك لها إلى قبول تلك الصورة أو العرض بالفعل شيء وراء تلك المادة و ذلك الموضوع . فهذا شرح الخمس و العشرين مقدمة التى صادر عليها صاحب الكتاب لتتميم الغرض الذى وضعها لاجله و الله الهادى بفضله من يشاء . [وكان إتمام طبعه بتوفيق الله سنة ١٣٦٩ ، مصر]

(٤ - ب) م | وهذه الخمس والعشرون مقدمة التى صدر ذلك بها : منها ما هو
بيّن بايسر تامّل ومقدّمات برهانية ومعقولات[69] اول، اوقريب منها؛
بمالخصناه من ترتيبها ؛ ومنها ما نحتاج الى براهين ومقدمات عدة لكنها
قد تبرهنت برهانا لا شك فيه، بعضها فى «كتاب السماع» وشروحه، وبعضها
فى «كتاب ما بعد الطبيعة» وشرحه. وقد اعلمتك ان ليس غرض هذه
المقالة نقل كتب الفلاسفة فيها وتبيين[70] ابعد المقدمات بل ذكر المقدمات
القريبة المحتاج اليها بحسب غرضنا. واضيف الى ما تقدم من المقدمات مقدمة
واحدة توجب القدم. ويزعم ارسطو انها صحيحة واولى ما يعتقد فنسلمها
له على جهة التقرير، حتى يبين ما قصدنا لبيانه. وتلك المقدمة وهى :

[٢٦] السادسة والعشرون هى قوله : ان الزمان والحركة سرمديان
دائمان موجودان بالفعل. فلذلك يلزم عنده ضرورة بحسب هذه المقدمة ان
يكون ثم جسم متحرك[71] حركة سرمدية[72] موجودة بالفعل وهو الجسم
الخامس. فلذلك يقول ان السماء لا كاينة ولا فاسدة، لان الحركة عنده
لا كاينة ولا فاسدة. لانه يقول : ان كل حركة تتقدمها حركة ضرورة، اما
من نوعها او من غير نوعها. وان الذى يُظَنّ بالحيوان انه لم تتقدم حركة
المكانية جركة اخرى اصلا، ليس بصحيح، لان السبب فى حركته بعد
(٥ - ١) م السكون ينتهى الى امور داعية لتلك الحركة المكانية، وهى اما تغير | مزاج
يوجب شهوة لطلب موالف، او هرب من مخالف، او خيال او رأى يحدث
له فيحركه[73] احد هذه الثلثة، وكل واحد منها توجبه حركات اخرى.
وكذلك يقول ان كل ما يحدث فان امكان حدوثه متقدم على حدوثه بالزمان،
يلزم من ذلك اشياء لتصحيح مقدمته. وبحسب هذه المقدمة يكون المتحرك
المتناهى يتحرك على طول متناهٍ[74] مرارا غير متناه[75] بالرجوع على ذلك
الطول بالدور، وهذا لا يمكن الا فى الحركة الدورية

---

(69) – ومعقولات : ت ج، معقولا : ن (70) – وتبيين : ت، وتبين : ج، الا تبيين بعض المقدما ت : ن (71) – جسم متحرك : ت، جسما متحركا : ج (72) سرمدية : ت ج، دائمة : ن 73 – فيحركه : ت، فى حركه : ج [الفرق هنا وفى امثاله قدنشأ على ما اعتقد من نقل الحروف العبرية الى العربية حيث ان الحروف العبرية متقطعة فى الكتابة : ف ى ح رك ه : ا]
(74) – متناه : ت، متناهى : ج (75) متناه : ت، متناهية : ج ن

كما يتبرهن فى المقدمة الثالثة عشرة من هذه المقدمات، وبحسبها يلزم (٢٢٨-ب) ج وجود ما لا نهاية له على جهة التعاقب، لاان يوجد ذلك معا. وهذه المقدمة هى التى يروم ارسطو اثباتها دائما ويبدو لى انا، انه لا يقطع بان دلائله عليها برهان، بل هى الاحرى والاولى عنده. ويدعى تباعه وشارحو[76] كتبه انهاوا جبة لا ممكنة، وانها قد تبرهنت ويروم كل متكلم من المتكلمين ان يثبت انها ممتنعة. ويقولون لا يتصور كيف تحدث حوادث لا نهاية لها بالتعاقب، فقوة كلامهم انها عندهم معقول اول والذى يبدولى انا ان هذه المقدمة ممكنة، لا واجبة كما يقول الشارحون لكلام ارسطو، ولا ممتنعة كما يدعى المتكلمون. وليس القصد الان تبيين دلائل ارسطو ولا تشكيكنا عليه ولا تبيين رأيي فى حدث العالم، بل القصد فى هذا الموضع حصر المقدمات التى نحتاجها فى مطالبنا | الثلثة. وبعد تقديم هذه المقدمات وتسليمها، آخذ (٥- ب) م فى تبيين ما يلزم عنها.

فصل ا [١]

يلزم بحسب المقدمة الخامسة والعشرين ان ثم محركا[77] هوالذى حرك مادة هذا الكائن الفاسد حتى قبلته الصورة، واذا طلب ذلك المحرك القريب ما حركه، لزم ضرورة ان يوجد محرك آخر: اما من نوعه او من غير نوعه، لان الحركة توجد فى الاربع مقولات. وقد يقال عليها الحركة بعموم كما ذكرنا فى المقدمة الرابعة. وهذا لا يمر الى لا نهاية كما ذكرنا فى المقدمة الثالثة، فوجدنا كل حركة تنتهى الى حركة الجسم[78] الخامس، وعندها تقف. ومن تلك الحركة يتفرع واليها يتسلسل كل محرك ومهيّئ فى العالم السفلى كله والفلك متحرك حركة نقلة وهى اقدم الحركات كما ذكر فى المقدمة الرابعة عشرة. وكذلك كل حركة نقلة انما تنتهى لحركة الفلك، كأنك قلت ان هذا الحجر الذى تحرّك[79] حرّكه العكاز، والعكاز حركه اليد، واليد[80] حركتها الاوتار، والأوتار حركتها[81] العضل، والعضل

(76) شارحوا: ت ، شارحى : ج (77) محركا : ج ، محرك: ت (78) الجسم : ت ، الجرم : ج ن (79) تحرك : ت ، يتحرك : ج (80) اليد واليد : ت ، اليه واليه : ج (81) حركتها : ت ج ، حركها : ن

حركه العصب، و العصب حركه الحرّ[82] الغريزى، و الحر الغريزى حركته الصورة التى فيه، وهى المحرك الاول، بلا شك. و ذلك المحرك اوجب له ان يحرك رأى مثلا، وهو ان يوصل ذلك الحجر بضرب العكاز | له الى طاقة كى يسدّها[83] حتى لا تدخل له منها هذه الريح الهابّة، و محرك تلك الريح و مولّد[84] هبوبها، هى[85] حركة الفلك. و هكذا تجد كل سبب كون و فساد ينتهى لحركة الفلك. (٦١-١) م

فلما انتهينا لهذا الفلك المتحرك، لزم ان يكون له محرك بحسب ما قدم فى المقدمة السابعة عشرة. ولا يخلوان يكون محركه فيه او خارجا عنه. و هذه قسمة ضرورية، فان كان خارجا عنه، فلا يخلو من ان يكون جسما او يكون غير جسم، ولا يقال فيه حينئذ انه خارج[86] عنه، بل يقال مفارقا[87] له، لان ما ليس بجسم فلا يقال فيه انه خارج[86] عن الجسم الا باتساع فى القول، و ان كان محركه فيه اعنى محرك الفلك، فلا يخلو ان يكون محركه قوة شائعة فى جميع جسمه، و منقسمة بانقسامه كالحرارة فى النار، او تكون قوة فيه غير منقسمة كالنفس و العقل كما تقدم فى المقدمة العاشرة[88]. فلا بد ضرورة ان يكون محرك الفلك احد هذه الاربعة. اما جسم اخر خارج[89] عنه او مفارق او قوة شايعة فيه، او قوة غير منقسمة.

اما الوجه الاول[90] : وهو ان يكون محرك الفلك جسما اخر خارجا عنه فذلك محال، كما اصف، لانه اذ وهو جسم فهو يتحرك عندما يحرّك كما ذكر فى المقدمة التاسعة. فاذ وهذا الجسم السادس ايضا يتحرك عندما يحرّك، فيلزم ان يحركه جسم سابع، فذلك ايضا يتحرك فيلزم وجود اجسام لا نهاية لعددها، وحينئذ يتحرك الفلك وهذا محال | كما قدم فى المقدمة الثانية. (٦ - ب) م

(82) الحرّ : ت، الحارّ : ج (83) يسدها : ت ج، تسدها : ن (84) مولد : ت، تولد : ج، و يتولد : ن (85) هى : ت، هو : ج (86) خارج : ج، خارجا : ت (87) مفارقا : ت، مفارق : ج (88) - العاشرة : ت ج، الحادية عشر : ن (89) خارج : ج، خارجا : ت (90)، اما الوجه الاول : ج - اما الاول : ت

و اما الوجه الثالث[*] : وهو ان يكون محرك الفلك قوة شـــايعة فيه، فذلك ايضا محال كما اصف، لان الفلك جسم فهو متناه[91] ضرورة كما قدم فى المقدمة الاولى فتكون قوته متناهية كما ذكر فى الثانية عشرة ، فهى[92] تنقسم بانقسامه كما ذكر فى الحادية عشرة ، فلا تحرك آلى لانهاية كما وضعنا فى المقدمة السادسة والعشرين.

و اما الوجه الرابع : وهو ان يكون محرك الفلك قوة فيه غير منقسمة كنفس الانسان فى الانسان مثلا، فان هذا ايضا محال ان يكون هذا المحرك وحده سببا فى الحركة الدائمة و ان كانت | غير منقسمة. (٢٢٩ - ١) ج

و بيان ذلك انه ان كان هذا محركه الاول ، فهذا المحرك هو متحرك بالعرض كما ذكر فى المقدمة السادسة. و انا ازيد هنا بيانا و ذلك ان الانسان مثلا اذا حركته نفسه التى هى صورته، حتى طلع من البيت الى الغرفة فجسمه هو الذى تحرك بالذات ، و النفس هى المحرك الاول بالذات ، لكنها قد تحركت بالعرض لان بانتقال الجسم من البيت للغرفة انتقلت النفس التى كانت فى البيت[93] ، و صارت فى الغرفة، فان سكن تحريك النفس سـكن الذى تحرك عنها، وهو الجسم وبسكون الجسم ترتفع الحركة العرضية الحاصلة للنفس، وكل متحرك بالعرض، يسكن ضرورة كما ذكر فى الثامنة. و اذا سكن سكن المتحرك عنه ، فيلزم ان يكون لذلك المحرك
الاول سبب اخر | ضرورة خارجا[94] عن الجملة المركبة من محرك و متحرك، (٧ - ١) م
اذا حضر ذلك السبب الذى هو ابتداء الحركة ، حرك المحرك الاول الذى فى تلك الجملة للمتحرك منها، و ان لم يحضر ، سكن.

ولهذا السبب لا تتحرك اجسام الحيوان دائما، و ان كان فى كل واحد منها محرك اول لا ينقسم، لان محركها ليس هو محركا[95] دائما بالذات ، بل الدواعى له للتحريك امور خارجة عنه. اما طلب موالف او هرب مخالف

(*) ولم يذكر المؤلف الوجه الثانى هنا الا انه سياتى بعد قليل خارج الترتيب: ا (91) متناه : متناهى : جـ (92) فهى: ت جـ ، ان: ن (93) التى كانت فى البيت: ت جـ ، ت ، معه ايضا: ن (94) خارجا : ت ، خارج : جـ (95) محركا : ت ، محرك : جـ

او تخيل[96] او تصور فى من له تصور ، وحينئذ تحرك و اذا حرك تحرك بالعرض. فلا بدان يسكن كما ذكرنا، فلوكان محرك الفلك فيه على هذا الوجه لما امكن ان يتحرك سرمدا. فان كانت هذه الحركة دائمة سرمدية كما ذكر خصمنا. وذلك ممكن كما ذكر فى المقدمة الثالثة عشرة ، فيلزم ضرورة بحسب هذا الرأى ان يكون السبب الاول لحركة الفلك على الوجه الثانى اعنى مفارقا للفلك كما اقتضته القسمة، فقد تبرهن ان محرك الفلك الاول ان كانت حركته سرمدية دائمة، يلزم ان يكون لا جسما ولا قوة فى جسم اصلا، حتى لا تكون لمحركه حركة لا بالذات ولا بالعرض. فلذلك لا يقبل قسمة ولا تغيرا[97] كما ذكر فى المقدمة السابعة والخامسة، وهذا هو الالاه[98] جلّ اسمه، اعنى السبب الاول المحرك للفلك، ويستحيل كونه اثنين، او اكثر (٧ - ب) م لاستحالة تعدد الامور المفارقة التى ليست بجسم الابان يكون | احدها علة والآخر معلولا كما ذكر فى السادسة عشرة.

وقد تبين انه ليس بواقع تحت الزمان ايضا لامتناع الحركة فى حقه كما ذكر فى الخامسة عشرة . فقد ودّى هذا النظر بالبرهان ان الفلك محال ان يحرك[99] ذاته حركة سرمدية. وان السبب الاول فى تحريكه ليس هو جسما[100] ولا قوة فى جسم، وانه واحد لا يتغير لان ليس وجوده مقترنا بزمان وهذه هى الثلثة مطالب التى برهن عليها فضلاء الفلاسفة.

نظر ثانٍ لهم: قدّم ارسطو مقدمة وهى: انه اذا وجد شئ مركب[101] من شيئين و وجد احد الشيئين على انفراده خارجا عن ذلك الشئ المركب، لزم وجود الآخر ضرورة خارجا ايضا عن ذلك الشئ المركب لانه ، لو كان وجودهما يقتضى ان لايوجدا الامعا ، كما لمادة والصورة الطبيعية لما وجد احدهما دون الاخر بوجه. فوجود احدهما على انفراده دليل على عدم التلازم، فسيوجد الآخر ضرورة. مثاله انه اذا وجد السكنجبين و وجد ايضا العسل وحده لزم ضرورة[102] وجود الخل وحده، وبعد تبيينه هذه المقدمة

---

(96) تخيل : ت ج ، تخييل : ن (97) تغيرا : ت ج ، تغييرا : ن (98) الالاه ، ت ، الاله : ج [هذالفرق موجود دائما بين النسختين] (99) يحرك : ت ج ، يحدث : ن (100) جسما : ت، جسم: ج (101) شيء مركب : ت، شيئا مركبا: ج (102) ضرورة: ت ج، ايضا : ن

قال : انّا نجد اشياء كثيرة مركبة من محرك و متحرك يعنى انها تحرك غيرها و تتحرك من غيرها حين ما تحرك. و ذلك بيّن بالمتوسطات[103] فى التحريك كلها ، و نجد متحركا لا يحرك اصلا ، وهو اخر متحرك فيلزم ضرورة ان يوجد محرك لا يتحرك اصلا . و ذلك هو المحرك الاول. ومن حيث لا تمكن فيه | حركة، فهو لا منقسم ولا جسم ولا واقع تحت زمان كما (٨ - ١) م بان فى البرهان المتقدم .

نظر ثالث فلسفى فى هذا المعنى ماخوذ من كلام ارسطو؛ و ان كان جاء به فى غرض اخر، و هذا ترتيب القول. لا شك ان ثم امورا[104] موجودة ، و هى هذه الموجودات المدركة[105] حسا ولا يخلو الامر من ثلاثة اقسام وهي قسمة ضرورية: وهى اما ان تكون الموجودات كلها غير كائنة ولا فاسدة ، او تكون كلها كائنة فاسدة ، اويكون بعضها كائنا فاسدا ، و بعضها غير كائن ولا فاسد .

اما القسم الاول فبين المحال لانّا نشاهد موجودات كثيرة كائنة فاسدة .

و اما القسم الثانى فهو ايضا محال. و بيانه لانه ان كان كل موجود واقعا تحت الكون و الفساد فالموجودات | كلها، كل واحد منها ممكن الفساد و الممكن (٢٢٩ - ب) ج فى النوع لابد ضرورة من وقوعه كما علمت ، فيلزم انها تفسد اعنى الموجودات كلها ، و اذا فسدت كلها، محال ان يوجد شئ، لان لم يبق من يوجد شيئا[106]. ولذلك يلزم ان لا يكون شئ موجود بتّة. ونحن نشاهد اشياء موجودة ، وها نحن موجودون فيلزم ضرورة بهذا النظر ان كان ثم موجودات كائنة فاسدة كما نشاهد ان يكون ثم موجود ما لا كائن ولا فاسد. و هذا الموجود الغير كائن ولا فاسد لا امكان فساد فيه اصلا، بل هو واجب الوجود لا ممكن الوجود. قال ايضا انه لا يخلو كونه واجب الوجود،

(103) - بالمتوسطا ت : ت ، كالمتوسطا ت : ج (104) امورا : ج ، امور : ت
(105) المدركة ت ، المدركات ج (106) شيئا . ت ، شيء : ج

(٨ - ب) م ان يكون ذلك باعتبار ذاته او باعتبار سببه حتى يكون | وجوده وعدمه ممكنا باعتبار ذاته، واجبا باعتبار سببه فيكون سببه هو الواجب الوجود كما ذكر فى التاسعة عشرة.

فقد تبرهن انه لا بد ضرورة ان يكون ثم موجود [107] واجب الوجود باعتبار ذاته، ولولاه لما كان ثم موجود اصلا : لا كائن فاسد ولا ما ليس بكائن ولا فاسد، ان كان ثم شئ يوجد هكذا. كما يقول ارسطو اعنى ان لا يكون كائنا ولا فاسدا لكونه معلولا بعلة واجبة الوجود. وهذا برهان لا شك فيه ولا مدافعة [108] ولا منازعة الا لمن يجهل طريق البرهان.

ثم نقول : إن كل واجب الوجود باعتبار ذاته ، يلزم ضرورة ان لا يكون لوجوده سبب كما ذكر فى المقدمة العشرين [109]، ولا يكون فيه تكثير معانٍ اصلا ، كما ذكر فى المقدمة الحادية والعشرين. ولذلك يلزم ان لا يكون جسما ولا قوة فى جسم كما ذكر فى الثانية والعشرين. فقد تبرهن بحسب هذا النظر ان ثم موجودا [110] لازم الوجود باعتبار ذاته ضرورة ، وهو الذى لا سبب لوجوده ولا تركيب فيه. فلذلك لا يكون جسما ولا قوة فى جسم. وهذا هو الالاه جلّ اسمه.

وكذلك يتبرهن بسهولة ان وجوب الوجود باعتبار الذات ، يستحيل ان يوجد لاثنين لان يكون نوع وجوب الوجود معنى زائدا [111] على كل واحد منهما. فلا يكون واحد منهما واجب الوجود بذاته فقط ، بل واجبا بذلك المعنى الذى هو نوع وجوب الوجود الذى وجد لهذا ، او لغيره. وقد (٩ - ١) م يبيّن بوجوه عدة ، ان الواجب الوجود لا يصح فيه الثنوية بوجه ، | لا نِدّ ولا ضدّ. علة ذلك كله البساطة المحضة ، والكمال المحض الذى لا يفضل عنه شئ خارجا [112] عن ذاته من نوعه. وعدم العلة والسبب من كل جهة فلا مشاركة اصلا.

---

(107) موجودا : جـ ، موجود : ت ، (108) مدفع : ت ، مدافعة : جـ (109) العشرين : ت ، العشرينية : جـ (110) موجودا : جـ ، موجود : ت (111) - زائدا : ت ، زائد : جـ (112) خارجا : ت ، خارج : جـ

نظر رابع فلسفي ايضا. معلوم أنا نرى دائما امورا تكون بالقوة فتخرج الى الفعل. وكل ما يخرج من القوة الى الفعل فله مخرج خارج[112] عنه كما ذكر فى المقدمة الثامنة عشرة. وبيّن هو ايضا ان ذلك المخرج كان مخرجا بالقوة ثم صار مخرجا بالفعل. وعلة كونه كان بالقوة اما لمانع من نفسه، او لنسبة ما كانت مرتفعة بينه وبين ما اخرجه. فلما حصلت تلك النسبة اخرج بالفعل، وكل واحد من هذين يقتضى مخرجا او مزيلا عائقا [113] ضرورة. وهكذا يلزم ان يقال في المخرج الثانى او مزيل العائق، وهذا لا يمر الى لا نهاية، فلا بد من الانتهاء لمخرج من القوة الى الفعل يكون موجودا ابدا على حالة واحدة قوة لا فيه اصلا. اعنى انه لا يكون فيه فى ذاته شئ بالقوة، لانه ان كان فى ذاته امكان فقد يعدم، كما ذكر فى الثالثة والعشرين.

ومحال ان يكون هذا ذا مادة، بل مفارقا كما ذكر فى الرابعة والعشرين. والمفارق الذى لا امكان فيه اصلا، بل هو موجود بذاته، هو الالاه وقد تبيّن انه لا جسم فهو واحد، كما ذكر فى المقدمة السادسة عشرة. وهذه كلها طرق برهانية على وجود الاه واحد لا جسم ولا قوة فى جسم مع اعتقاد قدم | العالم. (٩-ب) م

وهذا ايضا طريق [114] برهانية على نفى التجسيم واثبات الوحدانية؛ وذلك انه لوكان الاهان [115] للزم ضرورة ان يكون لهما معنى واحد يشتركان فيه، وهو المعنى الذى به استحق كل واحد منهما ان يكون الاها، ولهما معنى اخر ضرورة [116]، به وقع التباين وصارا اثنين. اما بان يكون فى كل واحد منهما معنى غير المعنى الذى فى الاخر، فيكون كل واحد منهما مركبا من معنيين فلا واحد منهما سببا اولا[117]، ولا لازم الوجود باعتبار ذاته، بل كل واحد منهما ذو اسباب كما بُيّن فى التاسعة عشرة. وان كان معنى التباين موجودا فى احدهما، فذلك الذى فيه المعنيان غير | واجب (٢٣٠ - ١) ج الوجود بذاته.

(113) - مزيل عائق : ت ، مزيلا عائقا : ج (114) طريق : ت ، طرق : ج (115) الاهان : ت ، الهين ج (116) اخر ضرورة : ت ، ضرورة اخر : ج (117) اولا : ت ، اول : ج

طريق اخر[118] فى التوحيد قد صح بالبرهان ان الموجود كله كشخص واحد مرتبط بعضه ببعض. وان قوى[119] الفلك سارية فى هذه المادة السفلية ومهيئة لها فيستحيل مع هذا الذى قد صح ان يكون الالاه الواحد منفردا بجزء من اجزاء هذا الموجود، والالاه الثانى ينفرد بجزء اخر. اذ هذا مرتبط بهذا، فلم يبق فى التقسيم الا ان يكون هذا يفعل وقتا، وهذا يفعل وقتا، او يكونا جميعا يفعلان معا دائما، حتى لا يتم فعل من الافعال الا منهما جميعا. اما كون هذا يفعل وقتا وهذا يفعل وقتا فهو محال من وجوه شتى، لانه ان كان الزمان الذى يفعل فيه احدهما ممكنا ان يفعل فيه الاخر. فما السبب
(١٠ - ١) م الموجب لان يفعل هذا او يبطل هذا؟ وان كان الزمان الذى يفعل | فيه احدهما يمتنع على الاخر ان يفعل فيه.

فثم سبب اخر هو الذى اوجب امكان الفعل لهذا وامتناعه على هذا. اذ والزمان كله لا اختلاف فيه والموضوع للعمل موضوع واحد منهما، يخرج من القوة الى الفعل فى زمان فعله ما يفعل، فيحتاج كل واحد منهما الى مخرج من القوة الى الفعل. وايضا يكون فى ذات كل واحد منهما امكان. فاما ان يكونا جميعا يفعلان دائما كل ما فى الوجود حتى لا يفعل احدهما دون الاخر، فهذا ايضا محال، كما اصف. وذلك ان كل جملة لا يتم فعل ما الا بجميعها فلا واحد منها فاعلا باعتبار ذاته، ولا واحد منها ايضا سببا اولا[120] لذلك الفعل بل السبب الاول هو اجتماع الجملة.

وقد تبرهن ان الواجب الوجود يلزم ضرورة ان لا يكون له سبب. وايضا ان اجتماع الجملة فعل ما، فهو مفتقر لسبب اخر، وهو جامع الجملة. فان كان الجامع لتلك الجملة التى لا يتم الفعل الا بها واحدا، فهو الالاه بلا شك. وان كان الجامع ايضا لهذه الجملة جملة اخرى، لزم الجملة الثانية مثل ما لزم الجملة[121] الاولى، فلا بد من الانتهاء لواحد هو السبب فى وجود هذا الموجود الواحد على اى وجه كان. اما على جهة احداثه

(118) – اخر : ت ، اخرى : ج (119) قوى : ت ج ، قوة : ن (120) سببا اولا : ت ، سبب اول : ج (121) – الجملة : ت ، فى الجملة : ج

بعد عدم او على جهة اللزوم | فقد بان لك ايضا بهذا الطريق[122] ان كون الموجود كله واحدا، دلنا على ان موجده واحد. (١٠ -ب) م

طريق آخر[118] فى نفى الجسمانية: كل جسم مركب كما ذكر فى الثانية والعشرين. وكل مركب فلابد له من فاعل، هو السبب لوجود صورته فى مادته. وبيّن هو جدا ان كل جسم قابل للانقسام، وله ابعاد فهو محل للاعراض بلا شك. فليس الجسم واحدا لامن جهة انقسامه، ولا من جهة تركيبه، اعنى كونه اثنين بالقول. لان كل جسم انما هوجسم ما من اجل معنى زائد فيه على كونه جسما، فهو ذو معنيين ضرورة. وقد تبرهن ان واجب الوجود لا تركيب فيه بوجه من الوجوه. وبعد تقديم هذه البراهين آخذ فى تلخيص طريقنا نحن كما وعدنا.

فصل ب [٢]

هذا الجسم الخامس وهو الفلك لا يخلو من ان يكون اما كائنا فاسدا. والحركة ايضا كائنة فاسدة؛ او يكون غير كائن ولا فاسد، كما يقول الخصم. فان كان الفلك كائنا فاسدا فمُوجِده بعد العدم هو الالاه جلّ اسمه. وهذا معقول اول، لان كل ما وجد بعد العدم، فله موجد ضرورة. ومحال ان يوجِد ذاته. وان كان هذا الفلك لم يزل ولا يزال هكذا متحركا حركة دائمة سرمدية، لزم بحسب المقدمات التى تقدمت، ان يكون | محركه هذه الحركة (١١ - ١) م السرمدية لا جسما ولا قوة فى جسم، وهو الالاه جلّ اسمه. فقد بان لك ان وجود الالاه تعالى وهو الواجب الوجود الذى لا سبب له ولا امكان لوجوده باعتبار ذاته، دلت البراهين القطعية اليقينية على وجوده سواء كان العالم حادثا بعد عدم، او كان غير حادث بعد عدم. وكذلك دلت البراهين على كونه واحدا وليس بجسم كما قدمنا لان البرهان على كونه واحدا وليس بجسم قد يصح سواء كان العالم حادثا بعد عدم او لم يكن، كذلك، كما بينا فى الطريق الثالث من الطرق الفلسفية. وكما بينا نفى[123] الجسمانية واثبات الوحدانية بالطرق الفلسفية.

(122) – بهذا الطريق : ت ، بهذين الطريقين : ج

(123) – نفى : ت ، فى تبيين نفى : ج ن

وقد حسن عندى ان اتمم اراء الفلاسفة وابين دلائلهم فى وجود العقول المفارقة وابين مطابقة ذلك لقواعد شريعتنا اعنى وجود الملائكة واتمم الغرض. وبعد ذلك ارجع لما وعدت به من الاستدلال على حدث (٢٣٠ – ب) ج العالم. اذ اكبر دلائلنا على ذلك لا تصح | ولا تتبين الا بعد معرفة وجود العقول المفارقة. وكيف استدل على وجودها، ولابد قبل ذلك كله من تقديم مقدمة هى سراج منير لخفايا هذه المقدمة بجملتها ما تقدم من فصولها وما يتاخر وهى هذه المقدمة.

مقدمة : اعلم ان مقالتى هذه ، ما كان قصدى بها ان اؤلف شيئا فى العلم الطبيعى او الخص معانى العلم الالاهى على بعض مذاهب ، او ابرهن (١١ – ب) م ما تبرهن منها، ولا كان قصدى فيها | ان الخص واقتضب هيئة الافلاك ، ولا ان اخبر بعددها. اذ الكتب المؤلفة فى جميع ذلك كافية. وان لم تكن كفاية فى غرض من الاغراض، فليس الذى اقوله انا فى ذلك الغرض احسن من كل ما قيل. وانما كان الغرض بهذه المقالة ما قد اعلمتك به فى صدرها وهو تبيين مشكلات الشريعة واظهار حقائق بواطنها التى هى اعلى من أفهام الجمهور.

فلذلك ينبغى لك اذا رأيتنى اتكلم فى اثبات العقول المفارقة وفى عددها او فى عدد الافلاك وفى اسباب حركاتها، او فى تحقيق معنى المادة والصورة، او فى معنى الفيض الالاهى، ونحو هذه المعانى فلا تظن او يخطر ببالك انى انما قصدت لتحقيق ذلك المعنى الفلسفى فقط ، اذ تلك المعانى قد قيلت فى كتب كثيرة وبرهن على صحة اكثرها، بل انما اقصد لذكر ما يبيّن مشكل[124] من مشكلات الشريعة بفهم وتنحل عقد كثيرة بمعرفة ذلك المعنى الذى الخصه. وقد علمت من صدر مقالتى هذه ان قطبها انما يدور على تبيين ما يمكن فهمه من قصة الخلق وقصة الامر[125] وتبيين مشكلات تتعلق بالنبوة ، وبمعرفة الالاه. فكل فصل تجدنى اتكلم[126] فيه فى تبيين

(124) مشكل : ت ، مشكلا : ج (125) : ا ، معشه براشيت ومعشه مركبه : ت ج (126) ، اتكلم : ج، تتكلم : ت

امر قد برهن فى العلم الطبيعى. اوامر تبرهن فى العلم الالاهى؛ او تبيّن انه اولى [127] ما يعتقد، او امر يتعلق بما تبين فى التعاليم.

فاعلم انه مفتاح ضرورة لفهم شئ من كتب النبوة | اعنى من امثالها (١٢-١) م واسرارها ومن اجل ذلك ذكرته وبينته واوضحته لما يفيدنا من معرفة قصة الخلق او قصة الامر [125] او تبيين اصل فى معنى النبوة اوفى اعتقاد رأى صحيح من الاعتقادات الشرعية. وبعد تقديم هذه المقدمة ارجع الى اتمام ما ناشبناه.

فصل ج [٣]

اعلم ان هذه الاراء التى يراها ارسطو فى اسباب حركة الافلاك التى منها استخرج وجود عقول مفارقة وان كانت دعاوى لا يقوم عليها برهان لكنها هى اقل الاراء التى تقال شكوكا، واجراها على نظام كما يقول الاسكندر. «فى مبادئ الكل» وهى ايضا اقاويل تطابق اقاويل كثيرة من اقاويل الشريعة، وبخاصة بحسب ما يبين فى «التاويلات» [128] المشهورة التى لا شك انها للحكماء [129] كما سابين. فلذلك آتى بآرائه وبدلائله حتى التقط منها ما هو موافق للشريعة مطابق لاقاويل الحكماء [129] عليهم السلام [130]

فصل د [٤]

اما ان الفلك ذو نفس، فذلك بيّن عند التامل. وانما يوهم السامع ان هذا امر عسير الادراك او| يستبعده ايضا كونه يتخيل قولنا ذو نفس انها (١٢-ب) م كنفس الانسان او الحمار والثور. وليس هذا معنى القول، بل معنى القول ان حركته المكانية دليل على كونه فيه مبدأ به يتحرك بلا شك. وذلك المبدأ هو نفس بلا شك ولاريب. وبيان ذلك لانه من المحال ان تكون حركته الدورية كحركة الحجر المستقيمة الى اسفل اوكحركة النار الى فوق حتى

---

(127) اولى : ت ج ، اول : ن (128) : ا ، المدرشوت : ت ج (129) للحكماء : ا ، للحكيم : ت ج (130) عليهم السلام : ج ، ز. ل : ت

يكون مبدأ تلك الحركة طبيعة لانفسا [131]. لان الذى يتحرك هذه الحركة الطبيعية انما يحركه [132] ذلك المبدأ الذى فيه اذا كان فى غير موضعه ليطلب موضعه فاذا وصل موضعه سكن.

وهذا الفلك متحرك فى مكانه بعينه دورا ، وليس بكونه ايضا ذا نفس يلزم ان يتحرك هكذا، لان كل ذى نفس انما يتحرك من اجل طبيعة او من اجل تصور اعنى بقولى هنا طبيعة قصود المؤالف والهرب من المخالف . ولا فرق ان يكون محركه لذلك من خارج. كهرب الحيوان من حر الشمس، وقصده موضع الماء اذا عطش، او يكون محركه خيال. فان بتخيل المخالف والمؤالف ايضا يتحرك الحيوان ، وهذا الفلك ليس يتحرك لهرب من مخالف او طلب مؤالف لان ما اليه يتحرك، فمنه يتحرك وكل ما منه يتحرك فاليه يتحرك. وايضا فانه لو كانت حركته من اجل هذا، للزم ان كان يصل نحو ما تحرك اليه، ويسكن لانه ان كان يتحرك لطلب شئ او للهرب من شئ ولا يمكن حصول ذلك ابدا، فصارت الحركة
(١١ - ١) م عبثا. فهذه الحركة الدورية | اذن انما هى بتصور ما يقضى له ذلك التصور أن
(٢٣١ - ١) ج يتحرك هكذا ، ولا يكون تصور الا| بعقل. فالفلك اذن ذو عقل. وليس كل من له عقل يتصور به معنى مّا، وتكون له نفس بها يمكنه ان يتحرك، يتحرك عندما يتصور، لان التصور وحده لا يوجب حركة ، قد بيّن هذا فى[133] الفلسفة الاولى.

وهو بيّن لانك تجد من ذاتك انك تتصور معانى [134] كثيرة ـ وانت قادر على الحركة اليها، لكنك لا تتحرك لها بوجه حتى يحدث لك اشتياق ضرورة لذلك المعنى الذى تصورته. وحينئذ تتحرك لتحصيل ما تصورته. فقد بان ايضا ان ليست النفس التى بها تكون الحركة ولا العقل الذى به يتصور الشئ كافيين فى حدوث مثل هذه الحركة حتى يقترن بذلك اشتياق

(131) طبيعة لانفسا ، طبيعية لانفس ج (132) يحركه . ت ج ، حركه . ت (133) هذا فى : ت ، هذا ايضا . ن ، هـ [والباق ممسوح] : ج (134) معانى ت ، معانيا : ج

لذلك المعنى المتصور ، فيلزم ايضا من هذا ان يكون الفلك له اشتياق لما تصوره ، وهو الشئ المعشوق وهو الالاه تعالى اسمه. و بهذه الجهة قال: يحرك الالاه الفلك اعنى بكون الفلك يشتاق التشبه بما ادرك وهو ذلك المعنى المتصور الذى هو فى غاية البساطة ولا تغير فيه اصلا ، ولا تجدّد حالة ، و الخير منه فائض دائما ، ولا يمكن ذلك للفلك من حيث هو جسم الا ان يكون فعله حركة دور لا غير . فان هذا غاية ما يمكن فى الجسم ان يدوم فعله عليه وهى ابسط حركة تكون للجسم ولا يكون فى ذاته تغير ولا فى فيض ما يلزم عن حركته من الخيرات.

فلما تبين لارسطو هذا كله ، رجع وتأمل ، فوجد الافلاك | كثيرة (١٣-ب) م بالبرهان و حركة هذا مخالفة لحركة هذا بالسرعة و البطء ، و بجهة الحركة و ان كان يعمّها كلها الحركة الدورية . فلزم بحسب النظر الطبيعى ان يعتقد ان المعنى الذى تصوره هذا الفلك حتى تحرك الحركة السريعة فى يوم واحد غير المعنى الذى تصوره هذا الفلك الذى تحرك حركة واحدة فى ثلاثين[135] سنة. فقطع قطعا ان ثم عقولا[136] مفارقة على عدد الافلاك. كل فلك منها يشتاق ذلك العقل الذى هو مبدؤه وهو محركه هذه الحركة الخصيصة به. و ذلك العقل هو محرك ذلك الفلك. ولم يقطع ارسطو ولا غيره بان عدد العقول عشرة او مائة ، بل ذكر انها على عدد الافلاك حتى انه كانه يُظن فى زمانه ان الافلاك خمسون فقال ارسطو: ان كان الامر كذلك ، فالعقول المفارقة خمسون ، لان كانت التعاليم فى زمانه قليلة ، وما كانت كملت. وكانوا يظنون ان كل حركة تحتاج فلكا ، ولم يعلموا ان من ميل الفلك الواحد تحدث[137] حركات مرئية كثيرة ، كانك قلت حركة الطول و حركة الميل و الحركة المرئية ايضا عند دائرة الافق فى سعة المشارق[138] و المغارب ، و ليس هذا غرضنا و نرجع لما [139] كنا فيه.

اما قول المتاخرين من الفلاسفة ان العقول المفارقة عشرة لانهم عدّوا الاكر المكوكبة و المحيط و ان كان فى بعض تلك الأكر عدة افلاك والأكر

---

(135) ثلاثين . ت ، الثلاثين ـ (136) عقول ت ، عقولا . جـ (137) تحدث : ت ، تحرك جـ (138) المشارق ت جـ ، الافاق ن (139) لما ت ، الى م ـ

(١٤ - أ) م فى عددهم تسع المحيط بالكل. وفلك الكواكب الثابتة وافلاك السبعة| كواكب والعقل العاشر هو العقل الفعال الذى دل[140] عليه خروج عقولنا من القوة الى الفعل، وحصول صور الموجودات الكائنة الفاسدة بعد ان لم تكن فى موادها الا بالقوة.

وكل ما يخرج من القوة الى الفعل فله ضرورة مخرج خارج[141] عنه وينبغى ان يكون المُخرِج من نوع المخرَّج لان النجار ما يعمل الخزانة من حيث هو صانع، بل من حيث فى ذهنه صورة الخزانة وصورة الخزانة التى فى ذهن النجار هى التى اخرجت صورة الخزانة للفعل وحصلتها فى الخشب، كذلك بلا شك معطى الصورة صورة مفارقة، وموجد العقل عقل وهو العقل الفعال حتى تكون نسبة العقل الفعال للاسطقسات، وما تركب منها نسبة كل عقل مفارق الخصيص بكل فلك[142] لذلك الفلك. ونسبة العقل بالفعل الموجود فينا الذى هو من فيض العقل الفعال، وبه ندرك العقل الفعال نسبة عقل كل فلك الموجود فيه الذى هو فيه من فيض المفارق، وبه يدرك المفارق ويتصوره ويشتاق للتشبه به، فيتحرك ويطرد له ايضا الامر الذى قد تبرهن وهو ان الله عز وجل لا يفعل الاشياء مباشرة. فكما انه يحرق[143] بواسطة النار، والنار تتحرك بواسطة حركة الفلك، والفلك ايضا يتحرك بواسطة عقل مفارق، وتكون العقول هى الملائكة المقربون الذين[144] بواسطتهم تتحرك الأفلاك.

(١٤ - ب) م ولما كانت المفارقة لا يمكن فيها تعدد بوجه من جهة | اختلاف
(٢٣١ - ب) ج ذواتها. اذ هى لاجسم، لزم بحسب ذلك ان يكون الآلاه[145] تعالى| عنده هو الذى اوجد العقل الاول الذى ذلك العقل محرك الفلك الاول على الجهة التى بينا. والعقل الذى يحرك الفلك الثانى انما علته ومبدؤه العقل الاول. وهكذا حتى يكون العقل الذى يحرك الفلك الذى يلينا، هو علة

---

(140) دل : ت، يدل : ج (141)، خارج : ج، خارجا : ت(142) بكل فلك : ت ج، بالفلك ، ن (143) يحرق : ت ، يحرك : ج (144) المقربون الذين : ت ، المقربين التى : ج (145) الالاه : ت ، الله : ج

العقل الفعال، ومبدؤه، وعنده ينتهى وجود المفارقة، كما أن الاجسام ايضا تبتدئ من الفلك الاعلى وتنتهى عند الاسطقسات وما تركب منها. ولايصح ان يكون العقل المحرك للفلك الاعلى هوالواجب الوجود اذ شارك العقول الأخرَ فى معنى واحد وهو تحريك الاجسام، وبايَن كل واحد الاخر بمعنى، فصاركل واحد من العشرة ذا معنيين [146]. فلا بد من سبب اول للكل، هذا هو قول ارسطو ورأيه، ودلائله على هذه الاشياء مبسوطة حسب احتمالها فى كتب تباعه.

فيكون حاصل كلامه كله ان الأفلاك كلها اجسام حية ذات نفس وعقل تتصور، وتدرك الالاه، وتدرك مبادئها. وان فى الوجود عقولا [147] مفارقة لا فى جسم اصلا، كلها فائضة عن الله تعالى وهى الوسائط بين الله [148] وبين هذه الاجسام كلها. وها انا ابين لك ما فى شريعتنا من مطابقة هذه الاراء وما فيها من مخالفتها فى فصول تاتى:

فصل ٥ [٥]

(١٠ - ١٥) م

اما الافلاك حية ناطقة، اعنى مدركة، فهذا حق يقين ايضا من جهة الشريعة، وانها ليست اجساما ميتة كالنار والعرض، كما [149] ظن الجاهل بل هى كما قالت الفلاسفة حيوانات مطيعة لربها تسبّحه وتمجده اى تسبيح واى تمجيد قال: السموات تَنْطِقُ بمجد الله الخ [150]. وما أبعد عن تصور الحق من ظن ان هذه لسان الحال، وذلك ان لغة الكلام والإخبار [151] لم [152] توقعهما العبرانية معا الاعلى ذى عقل. والدليل الواضح على كونه يصف حالها فى ذاتها اعنى حال الافلاك لاحال اعتبار الناس بها قوله: «ليس قول ولاكلام لايسمع به صوتهم» [153].

(146) – ذامعنيين : ت ، بمعنيين: جـ (147) عقول : ت ، عقولا : جـ (148) الله : ت ، الاله : جـ (149) كما : ت ، كلها : جـ (150) : ع [المزمور ١٩ / ٢] ، هشميم مسفريم كبودال و معشه يدين محيد هرقيع : ت جـ (151) : ا ، لشون هجده وسفور : ت جـ (152) لم : ت ، لا: جـ (153): ع [المزمور ١٩ / ٤] ، اين اومر اين دبريم بل تشمع قوله: ت جـ

فقد بين و صرح انه يصف ذاتها انها تسبح الله و تخبر بعجائبه بلا كلام شفة و لسان وهو الصحيح. لان الذى يسبح بالكلام انما يخبر بما تصور. و نفس ذلك التصور هو التسبيح الحقيق. اما اللفظ به فهو لتعليم الغير اوليبين عن نفسه انه ادرك قد قال : تكلموا فى قلوبكم على مضاجعكم وكونوا ساكتين سلاه [154]، كما بينا [155]. و هذا دليل شرعى لاينكره الا جاهل او معاند اما رأى الحكماء [156] عليهم السلام [157] ذلك مما اراه يحتاج الى بيان ، ولا الى دليل. تامل ترتيبهم فى بركة القمر [158] وما يتكرر فى الصلوات و نصوص «المدرشوت» فى قوله. وجند السماء يسجد لك [159] وفى قوله: اذ كانت الكواكب ترنم جميعا وكل نبى الله يهتفون [160] وهذا فى كلامهم كثير. وفى « براشيت ربه » [161] قالوا فى قوله تعالى : وكانت الارض خربة وخالية [162] قالوا : خراب وخواء [163] يعنى تتوايل و تتضور على سوء قسمها اعنى الارض قالت انا وهى خلقنا معا [164] يعنى الارض و السموات : العليون احياء و السفليون اموات [165].

فقد صرحوا ايضا بكون السموات اجساما حية لا اجساما ميتة كالاسطقسات. فقد تبين لك ان الذى قاله ارسطو ايضا فى كون الفلك مدركا متصورا مطابق لا قاويل انبيائنا وحملة شريعتنا وهم الحكماء [166] عليهم السلام [167]. و اعلم ان كل الفلاسفة مجمعون على كون تدبير هذا العالم السفلى يتم بالقوى الفايضة عليه من الفلك كما ذكرنا. [168] و ان

---

(154) : ع [المزمور ٤ / ٥]، امرو بلبب عل مش كبكم و دوموسله: ت ج (155) الجزء الاول الفصل ٥ ، ٦٤ (156): ا ، الحكيم: ت ج (157) عليهم السلام : ج ، – ; ت(158) : ا ، بركت هيرح : ت ج (159) : ع [نحميا ٩/ ٦] ، وصبا هشميم لك مشتحويم : ت ج (160) : ع [ايوب ٣٨ / ٢] برون و حد كوكبى بقر و يريعو كل بنى الهيم : ت ج (161) الفصل الثانى (162) : ع [التكوين ١ / ٢]، و هارص هيته تهو و بهو : ت ج (163): ا ، توهاو بوها : ت ج (164) : ا ، امره انى و هن نبرا وكاحت : ت ج (165): ا ، هعليونيم حيم و هتحتونيم متيم : ت ج (166) : ا ، الحكيم : ت ج (167) عليهم السلام : ج ، ز.ل : ت (168) الجزء الاول الفصل ٨٢

الافلاك مدركة لما تدبره عالمة به. وهذه ايضا نصت به التوراة وقالت: مما جعله الرب الهك حظاً لجميع الشعوب[169] يعنى انه جعلها واسعة لتدبير الخلق لا ان تعبد وقال ببيان : ولتحكم على النهار والليل وتفصل بين الخ[170]. ومعنى الحكم[171] الاستيلاء بالتدبير وهو معنى زائد على معنى الضوء والظلام الذى هو علة الكون والفساد القريبة لان معنى الضوء والظلام هو المعقول عنه : ولتفصل بين النور وبين الظلام.[172] ومحال ان يكون المدبر لامرما لا يعلم ذلك الأمر الذى يدبره ، اذا علم حقيقة التدبير على ما ذا تقع هنا. وسنبسط فى هذا المعنى قولاً اخر.

فصل و [٦] (١٦ – ١) م

اما ان الملائكة موجودون فهذا مما لا يحتاج ان يؤتّى عليه بدليل شرعى، لان التوراة قد نصت ذلك فى عدة مواضع. وقد علمت ان الآلهة[173] اسم الحُكّام[174]: فالى الآلهة ترفع الدعوى[175] ولذلك استعير هذا الاسم للملائكة وللالاه[176] لكونه حاكما على الملائكة. ولذلك قال : الى الرب | الهكم[177]. وهذا خطاب لنوع الانسان كله ثم قال : هو اله (٢٣٢ – ١) ج الآلهة[178] يعنى اله الملائكة، ورب الارباب[179] سيد الافلاك والكواكب التى هى ارباب[180] لكل جسم سواها. فهذا هو المعنى لاان يكون آلهة وارباباً[181] من نوع الانسان. اذ هم اخص من ذلك. ولاسيما ان قوله : الهكم[182] يعم[183] كل نوع الانسان. رئيسه ومرؤسه. ولا يمكن ان يكون

(169) : ع [التثنية ٤ / ١٩] ، اشر حلق الله اوتم لكل هعميم: ت ج (170) : ع [التكوين ١ / ١٨] ، ولمشل بيوم و بليله و لهبد يل كو: ت ج (171): ا ، المشيله : ت ج (172) : ع [التكوين ١ / ١٨] ، ولهبديل بين هاوروبين هحشك : ت ج 173 : ا ، الهيم : ت ج (174) الحكام : ت ، الحاكم : ج (175) : ع [الخروج ٢٢/٩] ، هد هالهيم يبا دبر شنيهم: ت ج (176) للالاه : ت ، والاله : ج (177) – : ع [الخروج ١٠ / ١٧] : ت ، كى الله الهيم : ت ج (178) هوا الهى هالهيم : ت ج (179) : ا ، ادنىها دينم : ت ج (180) : ا ، ادونيم : ت ج (181) : ا ، الهيم وا دوينم : ت ج (182) : ا ، الهيكم : ت ج (183) يعم : ت ، يعنى : ج

المراد به ايضا انه تعالى سيد كل ما يعتقد فيه الوهية من حجر وعود. اذ لا فكر ولا تعظيم فى كون الاله سيد الحجر والخشبة وقطعة مسبوك. وانما المراد انه تعالى الحاكم على الحكام اعنى الملائكة وسيد الافلاك. وقد تقدم لنا فى هذه المقالة فصل [184] فى تبيين ان الملائكة ليست اجساما [185]. فهذا ايضا هو الذى قاله ارسطو، غير ان هنا اختلاف اسمية هو يقول: عقول مفارقة ونحن نقول: ملائكة [187] واما قوله هو ان هذه العقول المفارقة هى
(١٦ ب) م ايضا واسطة | بين الله تعالى وبين الموجودات، وان بوساطتها تتحرك الافلاك الذى ذلك سبب كون الكائنات.

فان هذا ايضا هو نصوص الكتب كلها، لانك لا تجد قط فعلا يفعله الله الاعلى يد ملك [186]. وقد علمت ان معنى الملك [189] رسول، فكل منفذ امر هو ملك [189]، حتى ان حركات الحيوان ولو الغير ناطق [190]، ينص الكتاب فيها انها على يد ملك [188]، اذا كانت تلك الحركة وفق غرض الاله الذى جعل فيه قوة تحركه تلك الحركة قال: ان الهى ارسل ملكه فسد افواه الاسود فلم تؤذنى [191] وحركات اتان [192] بلعم كله على يد ملك [188] حتى ان الاسطقسات تتسمى ايضا ملائكة [193]: الصانع ملائكته ارواحا وخدامه لهيب نار [194].

وسيبين لك ان الملك يقال على الرسول من الناس: ووجه يعقوب رسلا [195]. ويقال على النبي: وصعد ملك الرب من الجلجال الى

(184) - الجزء الاول، الفصل ٤٩ (185) اجساما: ت، اجسام: ج (187): ا، ملاكيم: ت ج (188): ا، عل‌يدى ملاك: ت ج (189): ا، ملاك: ت ج (190) - ناطق: ت، ناطقة: ج (191): ع [دانيال ٦/٢٢]، الهى شلح ملاكيه وسجرفوم اريحكا ولا حبلونى: ت ج (192): ا، اتون: ت ج (193): ا، ملاكيم: ت ج (194): ع [المزمور ١٠٣ / ٤]، عوشه ملاكيو روحوت مشريتو اش لوهط: ت ج (195): ع [التكوين ٣٢ / ٣]، ويشلح يعقب ملاكيم: ت ج

موضع الباكين (196)، وبعث ملكا واخرجنا من مصر (197). ويقال على العقول المفارقة التى تظهر للانبياء بمرآى النبوة. ويقال على القوى الحيوانية كما نبين. وكلامنا هنا انما هو فى الملائكة: الذين هم عقول مفارقة. فان شريعتنا لا تنكر كونه تعالى يدبر هذا الوجود بوساطة الملائكة (199). نص الحكماء (200) فى قول التوراة: نصنع الانسان على صورتنا (201) وقوله: هلم وقوله نهبط (202)» الذى ذلك لسان كثيرين (203) قالوا: كأنه تعالى وتقدس لا يصنع شيئا دون ان يتامل الحشم، فوق (204) واعجب من قولهم: ينظر (205) فانه بهذا النص بعينه يقول افلاطون فان الله ينظر فى عالم العقول | (١٧ - ١) م

فيفيض عنه الوجود. وفى مواضع قالوا هكذا مطلقا (206) تبارك وتعالى لا يصنع شئا دون ان يستشير الحشم فوق (207) وفامليا هو العسكر فى لغة يونان. وفى «براشيت ربه» ايضا قيل وفى «مدرش الجامعة»: ما قد فُعِلَ آنفاً (208). وقيل انه لم يفعل ولكن فعلوا (يعنى) كأنه هو ومحكمته قدّر كل عضولك ووضعه فى موضعه حيث قيل (209): انه فطرك وابدعك (210). وفى «براشيت ربه» ايضا قالوا اينما قيل والرب [القصد منه] هو ومحكمته (211).

---

(196): ع [القضاة ٢ / ١] : و يعل ملاك الله من هبوكيم : ت ﺟ (197) : ع [العدد ٢٠ /١٦] ، و يشلح ملاك و يوصيانو ممصريم : ت ﺟ (198) : ا ، بمراه هنبواه : ت ﺟ (199) – ا ، الملاكيم : ت ﺟ (200) : ا ، الحكيم : ت ﺟ (201) : ع [التكوين ١ /١٦] ، نعشه ادم بصلمينو : ت ﺟ (202) : ع [التكوين ١١ /٧] ، هبه نرده: ت ﺟ (203) : ا ، لشون ربيم : ت ﺟ (204) : ا ، كبيكول شاين هقبه لموشه دبر عد شمستكل بفمليا شلمعله : ت ﺟ (205) : ا ، مستكل : ت ﺟ (206) مطلقا : ت ، مطلق : ﺟ (207) هذا النقل غير معروف المصدر. انظر مايأتى من الملاحظة كما اشارت ر اليه : بنهس] اين هقبه عوسه دبر عدشنملك بفمليه شل معله : ت ﺟ [التلمود البابلى ، سنهدرين ٣٨ ، و التلمود اليرو شلمى، سنهدرين ٢] (208) : ع [الجامعة ٢ /١٢] ، مدرش قهلت ات اشركبر عشهو : ت ﺟ (209) : ا ، عشهو لا نامركن الالمشوهو بيكول هوا و بيت دينو نمنو عل كل ابروا ر شكك هوا و هو شيبو اوتوعل كنو شنار هوا : ت ﺟ (210) : ع [التثنية ٣٢ /٦] ، عشك و يكوتيك : ت ﺟ (211) : ا ، براشيت ربه ، الفصل ، ٥١ . كل مقوم شنامرالله و الله هوا و بيت دينو : ت ﺟ

و ليس القصد بهذه النصوص كلها ما يظنه [212] الجهال بان ثم كلاما [213] [له]تعالى او فكرة او روية او مشورة و استعانة برأى الغير. و كيف يستعين الخالق بما خلق؟ بل هذا كله تصريح بان ولو جزئيات الوجود حتى خلق الاعضاء من الحيوان على ماهى عليه، كل ذلك بواسطة ملائكة. لان القوى كلها ملائكة وما اشدّ [214] عمى الجهل وما اضره! لو قلت لرجل من الذين يزعمون انهم حكماء (*) اسرائيل ان الاله يبعث ملكا يدخل فى بطن الامرأة ويصور ثَمّ الجنين، لاعجبه (**) ذلك وقبله. ويرى هذا عظمة و [215] قدرة فى حق الله وحكمة منه تعالى مع اعتقاده ايضا ان الملاك جسم من نار محرقة مقداره قدر ثلث العالم باسره ويرى كله ممكنا فى حق الله.

اما اذا قلت له ان الله جعل فى المنىّ قوة وصورة تشكل هذه الاعضاء وتخططها وهى الملاك او ان الصور كلها من فعل العقل الفعال وهو الملاك وهو صاحب العالم [216] الذى يذكره [217] الحكماء [213] | دائما، نفر من ذلك. (١٧ - ب) م

لانه لا يفهم معنى هذه العظمة والضرورة الحقيقية، وهى ايجاد القوى الفاعلة فى الشئ التى لا تدرك بحاسة قد صرحوا الحكماء [218] عليهم السلام [219] لمن هو حكيم [220] ان كل قوة من القوى البدنية ملك. ناهيك القوى المبثوثة فى العالم | وان كل قوة لها فعل ما واحد مخصوص، ولا يكون لها (٢٣٢ - ب) ج فعلان [221] فى « براشيت ربه » : انه قد علم ان ملكا واحدا لايؤدى رسالتين ولا الملكان يؤديان رسالة واحدة [222]. وهذه هى حال جميع القوى ومما يؤكد عندك كون القوى الشخصية الطبيعية والنفسانية تتسمى ملائكة [223].

ت ج (212) يظنه : ت، يظنها: ج (213)، كلاما : ج، كلام: ت (214) ما اشد: ت و اما اشد: ج ما اشر: ن (*)حكماء : ج ، حكى : ت (**) لاعجبه: ت، اعجبه : ج (215) و : ت، - : ج (216): ا ، شرو شلعولم: ت ج (217) يذكره : ت ج ، ذكروه : ن (218) : ا ، الحكيم: ت ج (219) عليهم: ج ، : ز.ل : ت (220): ا ، حكم: ت ج (221) فعلان: ت، فعلين: ج (222) : ا ، الفصل ٥٠ ، تنى اين ملاك عوشه شتىشليحوت ولا شنى ملاكيم عوشين شليحوت احت : ت ج (223) : ا ، ملاكيم : ت ج

قولهم فى عدة مواضع، وأصله فى «براشيت ربه»: انه تعالى وتقدس يخلق كل يوم طائفة من الملائكة ينشدون امامه شعرا ثم يذهبون [224] ولما اعترض هذا القول بقول يدل على كون الملائكة ثابتين، وكذلك تبيّن مرات ان الملائكة احياء وموجودون [225]. فكان الجواب ان منهم ثابت ومنهم تالف. وهكذا الامر بالحقيقة ان هذه القوى الشخصية كائنة فاسدة على الاستمرار وانواع تلك القوى باقية لا تختل.

وهناك قيل فى قصة يهودا وتامار: قال الربّى يوحنان: اراد يهودا ان يمر ولكن الله تعالى امر الملك ان يكون موظفا على الشهوة [226] يعنى قوة الإنعاظ فقد سمى هذه القوة ايضا ملاكا وكذا تجدهم دائما يقولون: ان الملك مامور على كذا وكذا [227]، لان كل قوة وكّلها الله تعالى بامر من الامور فهى الملك المامور على الشئ نفسه [228] ونص «مدرش الجامعة»: عندما ينام الرجل تتكلم نفسه مع الملك | والملك (١٨ – ١) م مع الكروب [229].

فقد صرحوا لمن يفهم ويعقل بان [230] القوة المتخيلة ايضا تسمى ملكا [231] وان العقل يتسمى كروبا [232]. فما احسن هذا لمن يعلم وما اسمجه عند الجهال. اما كون كل صورة يُرى فيها الملك فهى بمَرْآى النبوة [233]. فقد قلنا فى ذلك: انت [234] تجد انبياء يرون الملائكة كانه شخص انسان وهنا ثلاثة رجال [235] ومنهم من يراه كانه انسان

(224): ا، الفصل ٧٨، بكل يوم هقبه بورى كت شلملاكيم واومريم لفنيو شيمه وهو لكين لمن: ت ج (225): ا، حيم وقيميم: ت ج (226): ا، يهوده وتمر امر يوحنن بقش لعبور ورمن لو هقبه ملاك شهوا ممونه عل هتاوه: ت ج (227): ا، ملاك شهو ممونه عل كك وكك: ت ج (228): ا، ملاك هممونه عل اوتود بر: ت ج (229): ا، بشمه شادم يش نفشو اومرت لملاك واومر ملاك لكروب: ت ج [١٠ ، ٣٠] (230) بان: ت، وان: ج (231): ا، ملاك: ت ج (232): ا، كروب: ت ج (233): ا، بمراه هنبواه: ت ج (234): انت: ت ج، انك: ن (235): ع [التكوين ١٨ / ٢]، وهنه شلشه انشيم: ت ج

مهول مبهت قال . و منظره كمنظر ملك الله مرهب جدا [236]. و منهم من يراه نارا : فتجلّى له ملك الرب فى لهيب من نار [237] و هناك قيل [238] بما ان ابراهيم كان عظيما فى القوة ظهر وا له فى صورة الانسان، و بما ان لوطا كان ضعيف القوة ظهروا له على صورة الملائكة [238]. و هذا سر نبوى عظيم و سيقع الكلام فى النبوة بما يليق

و هناك قيل يسمعون رجالا قبل اتمام رسـالتهم و بعد ادائها يمنحون رتب الملائكة [239]. فتامل كيف بيّن من كل جهة ان معنى ملاك هو فعل ما. و ان كل مرأى الملك [240] انما هو بـمـَرأى النبوة [241]. و بحسب حالة المدرك، فليس فى ما ذكره ارسطو ايضا فى هذا المعنى شئ يخالف الشريعة ، بل الذى يخالفنا [242] فى هذا كله كونه يعتقد هذه الاشياء كلها قديمة و انها امور لازمة عنه تعالى. هكذا و نحن نعتقد ان كل هذا مخلوق ، و ان الله خلق العقول المفارقة، وجعل فى الفلك قوة الشوق لها. وهو الذى خلق العقول والافلاك وجعل فيها هذه القوى المدبرة فى هذا نـُخالفهُ وستسمع رأيه ورأى الشريعة الحاقة فى حدوث العالم.

فصل ز [٧] (١٨-ب) م

قد بينا اشتراك اسم ملاك و انه يعم العقول و الافلاك و الأسطقسات، لان كلها منفذة امراً [243] لكن لا تظن ان الافلاك او العقل بمنزلة سائر القوى الجسمانية التى هى طبيعية [244]، ولا تدرك فعلها بل الافلاك و العقول

---

(236) : ع [القضاة ١٣/٦] ومرا هوكراه ملاك هالهيم نورا ماد : ت ج (237) : ع [الخروج ٣/٢] ، ملاك الله اليو بلبت اش [+ متوك هسنه : ج] : جت (238) : ا براشيت ربه ، الفصل ٥٠ ، ابراهم شهيه كحو [يفه ندمولو كدموت انشيم لوط شهيه كحو : — ـه] رع ندمولو كدموت ملاكيم : ت ج (239) : ا ، عدشلا عشو شليحوتن انشيم و مشمشو شليحوتن لبشو ملاكوت : ت ج (240) : ا ، مرآه ملاك : ت ج (241) : ا ، بمرآه هنبواه : ت ج (242) يخالفنا: ت : ج ، يخالفوا: ن ، يخالفه : ى (243) امر : ت ، امرا : ج (244)، طبيعية : ج ن ، طبيعة : ت

مدركة افعالها، ومختارة و مدبرة، لكن ليس مثل اختيارنا ولا تدبيرنا الذى هو كله بامور متجددة. قد نصت التوراة بمعانٍ نبهتنا على ذلك قال الملاك للوط : فانى لا استطيع ان اصنع شيئا الخ. [245] وقال له لتخلصه: ها انذا قد شفعتُك فى هذا الامر ايضا[246]. وقال: فتحفظ له وامتثل قوله ولا تعصه. فانه لا يصفح عن جرمكم لأن اسمى فيه[247]. فهذه كلها تدلك على ادراكهم لافعالهم وكونهم لهم ارادة واختيار فى ما فُوِّض لهم من التدبير كما لنا ارادة فى ما فُوِّض لنا واُقْدِرنا [248] عليه فى اصل كوننا، غير ان نحن قد نفعل الانقص، ويتقدم تدبيرنا وفعلنا الاعدام. اما العقول والافلاك فليست كذلك، بل تفعل الخير ابدا. وليس عندها الا الخير كما نبين فى فصول، وكل ما لها موجود بالكمال والفعل دائما منذ وجدت.

فصل ح [٨]

(١-١٩) م

من الآراء القديمة الذائعة عند الفلاسفة وعامة الناس ان لحركة الافلاك اصواتا[249] هائلة جدا عظيمة[250]، وكان دليلهم على ذلك بان[251] قالوا : إن الأجرام الصغيرة التى لدينا اذا تحركت حركة مسرعة سمعت لها قعقعة عظيمة وطنينا مزعجا [252]. فناهيك اجرام الشمس والقمر والكواكب على ماهى عليه من العظم والسرعة. وشيعة فيثاغورس كلها تعتقد ان لها اصواتا [753] ملذة مناسبة مع عظمها كتناسب ألحان الموسيقى، ولهم اعطاء علل فى كوننا لا نسمع تلك الاصوات الهائلة العظيمة. وهذا الرأى مشهور فى ملتنا ايضا، الاترى الحكماء [254] يصفون عظم صوت الشمس فى حين جريها كل يوم فى الفلك [255] وكذا يلزم فى الكل.

(245) : ع [التكوين ١٩ / ٢٢] ، كى لا اوكل لعشوت دبر : ت ج (246) - : ع [التكوين ١٢/١٩]، هنه نشاقى فنيك جم لدبر هيه : ت ج (247) - : [الخروج ٢٣ /٢١] ، هشمر مفنيو وشمع بقلو ال تمر بوكى لانشا لفشعكم : ت ج (248) - اقدرنا : ت ، اقررنا : ج (249) اصواتا : ج ، اصوات : ت (250) هائلة جدا عظيمة : ت ج ، هائلة عظيمة جدا : ن (251) بان - : ج (252) طنينا مزعجا : ج ، طنين مزعج : ت (253) اصواتا : ج ، اصوات : ت (254) : ا ، الحكيم : ت ج (255) يوما ، ٣٢/١ ، براشيت ربه ٦

(٢٢٣ - ١) ج اما ارسطو| فيأبى هذا و يبين ان لاصوت لها ، انت تجد ذلك فى كتابه «فى السماء ، فمن هناك تفهم هذا. ولا تستشنع كون رأى ارسطو مخالفا لرأى الحكماء [254] عليهم السلام [256] فى ذلك ، لان هذا الرأى اعنى كون الافلاك [257] لها اصوات انما هو تابع لاعتقاد فلك ثابت ونجوم راجعة [258] وقد علمت ترجيحهم رأى حكماء [559] امم العالم [260] ، على رأيهم فى هذه الامور الهيئيّة ، وهو قولهم ببيان: وغلب حكماء امم العالم [261] وهذا [262] صحيح لأن الامور النظرية انما تكلم فيها كل من تكلم بحسب ما ودّى اليه النظر، فلذلك يعتقد ما صح برهانه.

(١٩ - ب) م

فصل ط [٩]

قد بينا لك ان عدد الافلاك لم [263] يتحرر فى زمان ارسطو، وان الذين عدوا الافلاك فى زماننا تسعة. إنما عدوا الكرة الواحدة المشتملة على عدة افلاك كما يبيّن لمن نظر فى علم الهيئة. فلذلك لاتستشنع ايضا قول بعض الحكماء [254] عليهم السلام [256] هما الفلكان [264] ولذاقيل فان للرب النّهك السموات وسموات السموات [265]، لأن قائل هذا القول عدّ كرة الكواكب كلها كرة واحدة [266] اعنى الافلاك التى فيها كواكب وعدّ كرة الفلك المحيط الذى لاكوكب فيه كرة ثانية فقال: هما فلكان [267] وانا اقدم لك مقدمة يحتاج اليها فى غرض قصدته فى هذا الفصل وهى هذه.

اعلم ان فلك الزهرة وعطارد مختلف فيهما بين الأوائل من اهل التعاليم هل هما فوق الشمس او تحت الشمس لان ليس ثم برهان دلنا على

---

(256) : ا ، ز.ل : ت ، ــ ج (257) الافلاك : ج ، ــ : ت (258) : ا ، جلجل قبوع و مزلوت سوزرين : ت ج (259) : حكماء : ج ، حكمى : ت (260) : ا ، اموت هعولم : ت ج (261) : ا ، و نصحو حكمى اموت هعولم : ت ، ــ : ج (262) ــ على رأيهم فى هذه . . . وهذا : ت ، وهذا : ج (263) لم : ج ، لا : ت (264) : ا ، [حجيجه ١٢ ب] ، شنى رقيعيم هم : ت ج (265) : ع [التثنية ١٠/١٤] ، شنهن لله الميك هشميم وشمى هشميم : ت ج (266) كرة واحدة : ت ج ن ، اكر : ى، كرة : ز (267) : ا ، شنى رقيعيم هم : ت ج

رتبة هاتين الكرتين ، وكان مذهب الأقدمين كلهم يقولون [268] : ان كرتى الزهرة و عطارد فوق الشمس. فاعلم هذا [969] وحصّلْه جـدا. ثم جـاء بطلميوس ورجح كونهما تحت ، وقال : إن الاشبه بالأمور الطبيعية [270] ان تكون الشمس فى الوســط وثلاثة كواكب فوقها وثلاثة تحتها. ثم جـاءوا [271] اقوام متاخرون فى الاندلس مهروا فى التعاليم جدا وبيّنوا بحسب مقدمات بطلميوس ان الزهرة وعطارد فوق الشمس وقد | الف (٢٠ - ١) م فى ذلك ابن افلح الاشبيلى الذى اجتمعتُ بولده ، كتابا مشهورا ثم تامل هذا المعنى الفيلسوف الفاضل ابو بكر بن الصائغ الذى قرأت على احد تلاميذه و اظهر وجوه استدلال قد نسخناها عنه، يبعد بها ان تكون الزهرة و عطارد فوق الشمس لكن ذلك الذى ذكره ابو بكر هو دليل اسـتبعاد ذلك، لا دليل منعه.

و بالجملة[272] كان الامر كذلك او لم يكن ، فان الاوائل كلهم كانوا يرتبون الزهرة و عطارد فوق الشمس . فلذلك كانوا يعدّون [273] الأكر خمسا [274] : كرة القمر التى تلينا بلا شك، وكرة الشمس التى هى فوقها ضرورة ، وكرة الخمسة كواكب المتحيرة وكرة الكواكب الثابتة، والفلك المحيط بالكل الذى لا كوكب فيه ، فتكون عدد الأكر المصوّرة اعنى كُرَات الصور التى فيها كواكب ، لان هكذا كانوا [275] الاقدمون يسمون الكواكب صورا، كما هو مشهور فى كتبهم، يكون عددها اربع أكر: كرة الكواكب الثابتة، وكرة الكواكب المتحيرة الخمسة ، وكرة الشمس، وكرة القمر. و فوقها كلها فلك واحد اجرد لا كوكب فيه. و هذا العدد هو عندى اصل عظيم جـدا لمعنى خطر ببالى لم اره لاحد من االفلاسفة

(268) يقولون –: جـ ، : ت (269) فاعلم هذا : ت ، – : جـ (270) ان .... بالامور الطبيعية : جـ ، انه ... بالامر الطبيعى : ت (271) جاء وا : ث ، جاء : جـ [نسخة ت جاءت على قول : « اكلونى البراغيث » فى اللغة العربية و لكنها هى قاعدة معتادة فى العبرية كما سنشير اليها فى التقديم] (272) و بالجملة : ت جـ ، بالجملة : ن (273) يعدون : ت ، يدعون : جـ (274) خمسا : ت ، خمس : جـ (275) كانوا : ت ، كان : جـ

ببيان ، لكنى وجدت فى اقاويل الفلاسفة وكلام الحكماء (276) ما نبتهى عليه وهانا اذكره فى هذا الفصل وابين المعنى.

(٢٠ – ب) م

فصل ى [١٠]

معلوم مشهور فى جميع كتب الفلاسفة اذا تكلموا فى التدبير قالوا : ان تدبير هذا العالم السفلى اعنى عالم الكون والفساد إنما هو بالقوى الفائضة من الأفلاك ، وقد ذكرنا ذلك مرات. وكذلك تجد الحكماء (276) عليهم السلام(277) يقولون ليس لك اىّ عشب تحت مالا نجم له، الفلك يقرع عليه ويخبره ان يكبر. ولذلك قيل(278) هل علمت أحكام السموات ام جعلت لها سلطانا على الارض (279). و« مزل » [النجم] يسمون ايضا الكوكب(280). تجد ذلك بيناً فى اول « براشيت ربه » هناك قالوا : يوجد نجم تنتهى حركته فى ثلاثين يوما ، ويوجد نجم تنتهى حركته فى ثلاثين سنة (281) فقد صرحوا بهذا القول ان ولو اشخاص الكون لها قوى كواكب خصيصة بها ، وان كانت جميع قوى الفلك سارية(282) فى جميع الموجودات، لكن تكون ايضا قوة كوكب ما خصيصة بنوع ما، كمثل الحال فى قوى الجسم الواحد. اذ الوجود كله شخص واحد كما ذكرنا. وكذلك ذكرت

(٢٣٣ – ب) ج

الفلاسفة ان للقمر قوة زائدة وخصوصية باسطقس الماء، دليل ذلك زيادة البحور والأنهار بزيادة القمر. ونقصانها بنقصانه ، وكون المدّ فى البحور مع اقبال القمر. والجزر(283) مع ادباره اعنى صعوده وانحطاطه فى ارباع الفلك على ما هو بين واضح عند من ترصّد ذلك.

---

(276) : ا، الحكيم : ت ج (277) : ا ، علم : ج، ز.ل : ت (278) : ا ، اين لك كل عشب وعشب مامطه شاين لومزل رقيع مكه اوتو و اومر لو جدول شن : ت ج (279) : ع [ايوب ٣٨/٣٣] ، هيدعت حقوت شميم ام تشيم شطر وبارص: ت ج (280) الكواكب : ج (281) : ا ، يش مزل شهوا جومر هلوكو لشاشيم يوم و يش مزل شهو جومر هلو كواشلشيم شنه : ت ج [براشيت ربه] (282) سارة . ت (283) الفور ج

اما | كون شعاع الشمس يحرك اسطقس النار، فذلك بين جدا كما تراه من سريان الحرارة فى الوجود مع الشمس وغلبة البرد ببعدها عن موضع او بغيبتها عنه. وهذا ابين من ان يطوّل فى ذكره. فخطر ببالى لما علمت هذا ان هذه الاربع ا لدر المصوّرة مع كونها بجملتها تفيض قوى منها فى جميع المتكونات[284]. وهى عللها فان لكل كرة اسطقس من الاربعة اسطقسات، تلك الكرة مبدأ قوى ذلك الاسطقس خاصة، وهى المحركة له حركة الكون بحركتها، فتكون كرة القمر محركة الماء، وكرة الشمس محركة النار، وكرة بقية[285] الكواكب المتحيرة محركة الهواء، ولكثرة[286] حركتها واختلافها ورجوعها واستقامتها واقامتها كثر[287] تشكل الهواء واختلافه وانقباضه وانبساطه بسرعة، وكرة الكواكب الثابتة محركة الارض. (٢١ - ١) م

وقد ربما لذلك عسرت حركتها لقبول الانفعال والامتزاج لبطء الكواكب الثابتة فى التحرك. وقد نبهوا على اختصاص الكواكب الثابتة بالارض[288] بقولهم: ان عدد انواع النبات كعدد اشخاص كواكب من جملة الكواكب. وهكذا يمكن ان يكون النظام ان تكون الأكر أربعا[289] والاسطقسات المتحركة عنها اربعا[290] والقوى الصادرة منها فى الوجود على العموم اربع قوى كما بينا. وكذلك اسباب كل حركة فلكية اربعة اسباب. وهى شكل الفلك اعنى كريته ونفسه وعقله الذى به يتصور كما بينا. والعقل | المفارق الذى هو معشوقه، فافهم هذا جدا. (٢١ - ب) م

وبيانه ان لولا كون شكله هذا الشكل لما امكن بوجه ان يتحرك حركة دورية على الاتصال، لان لا يمكن اتصال حركة بالعود[291] الا فى حركة الدورية فقط. اما الحركة المستقيمة، ولو كان المتحرك[292] يرجع فى تلك المسافة بعينها مرات فلا تتصل الحركة، لان بين كل حركتين متضادتين

(284): المتكونات: ت، المكونات: جـ (285) باقية: ت (286) ولكثرة: ت، لكثرة: جـ (287) ماكثر: جـ، (288) فى الارض: جـ. (289) اربعا: جـ، اربع: ت (290) اربعا: جـ، اربعة: ت (291) بالصورة: جـ (292) متحرك: جـ

سكون كما برهن فى موضعه. فقد بان ان من ضرورية اتصال الحركة بالعودات فى مسافة واحدة بعينها، ان يكون المتحرك يتحرك دورا ولا يتحرك الاذو نفس فيلزم وجود النفس، ولابد من داع [293] للحركة وهو تصور و تشوق ممّا تُصوِّر كما ذكرنا. و ذلك لايكون الا بالعقل ، اذ وليس هو هرب من مخالف ولا طلب مؤالف ، ولابد من موجود ما هو الذى تصوّر ووقع الشوق له كما بينا.

فهذه اربعة اسباب لحركة الفلك ، واربعة اوجه من القوى العامة الصادرة منه الينا، وهى قوة تكوين المعادن ، وقوة النفس النباتية، وقوة النفس الحيوانية ، وقوة النفس الناطقة كما بينا. و ايضا فانك اذا اعتبرت افعال هذه القوى تجدها نوعين : تكوين كل ما يتكون وحراسة ذلك المتكون اعنى حراسة نوعه دائما، وحراسة اشخاصه مدة مّا. و هذا [294] هو معنى الطبيعة التى يقال انها حكيمة مدبرة معتنية بايجاد الحيوان بصناعة كالمهنية معتنية بحراسته و دوامه، بايجاد قوى مصورة هى سبب وجوده ، وقوى | غاذية هى سبب بقائه، وحراسته مدة ما يمكن القصد (٢٢ - ١) م
هو ذلك الامر الالهى الواصل عنه. هذان الفعلان بواسطة الفلك. و هذا عدد الاربعة هو عجيب و موضع تامل فى تاويل الربّى [295] تَنْحُوما قالوا كم درجة موجودة فى السلم ؟ اربع [296] يعنى قوله : كأن سلما منتصبة على الارض [297] وفى جميع «المِدْرَشُوت» يذكر ان اربع مراحل للملائكة [298] ويتكرر ذلك.

ورأيت فى بعض النسخ [299] كم درجة موجودة فى السلم ؟ سبعة [300] لكن النسخ كلها وكل «المدرشوت» مجمعون ان ملائكة الله [301] الذين رأى

(293) داع : ت ، داعى : ج (294) هذه . ت ، هذا ـ (295) . ا ، مدراش ربى ت ج (296) : ا ، كه معلوت هيوبسلم اربع : ت ـ (297) ع [التكوين ١٢/٢٨] ، و هنه سلم مصب ارصه . ت ج (298) . ا ، محنوت شلملا كيم هم ت ـ (299) نسخ ـ (300) يفرق من 296 . « سبعة » [شبع : ت ج] (301) . ا ، ملاكى الهيم ت ـ

صاعدين و نازلين [302] انما كانوا اربعة لا غير. اثنان صاعدان و اثنان نازلان [303]. و ان الاربعة اجتمعوا فى درجة واحدة من درج السلم ، وصاروا الاربع فى صف واحد والاثنان الصاعدان [304] والاثنان النازلان [305] حتى انهم تعلموا من ذلك ان عرض السـلم [306] | كان قدر عالم و ثُلُث (٢٣٤ - ١) ج بِمَرْآى النبوة [307] لان عرض الملاك الواحد بمراى النبوة [307] قدر ثلث العالم لقوله : وجسمه كالزبرجد [308] فيكون عرض الاربعة عالما و ثلثا.

وفى امثال [309] زكريا عند وصفه : باربع عجلات خارجات من بين جبلين والجبلان جبلا نحاس [310]. قال فى شرح ذلك : هذه رياح السماء الاربع التى تخرج من الوقوف امام سيد الارض كلها [311]، فهى علة كل ما يحدث. و امّا ذكر النحاس [312] وكذلك قوله: النحاس الصقيل [213] فلحظ فيه اشتراكا ما وستسمع فى ذلك تنبيها. و اما قولهم ان الملك ثلث العالم وهو قولهم فى « براشيت ربه » بهذا النص ان الملك ثُلُث العالم [314] فهو بين | جدا. وقد بينا ذلك فى تاليفنا الكبير فى الفقه [315] لان المخلوقات (٢٢ - ب) م كلها ثلثة أقسام : العقول المفارقة وهم الملائكة [316] ، والثانى اجسام الافلاك ، والثالث المادة الاولى اعنى الاجسام الدائمة التغير التى تحت الفلك [317] هكذا يفهم من يريد ان يفهم الالغاز النبوية وينتبه من نوم الغفلة وينجو من بحر الجهل ويرقى الى العليين. [318] اما من يعجبه ان

---

(302) : ا ، عوليم و يورديم ، ت ج (303) : ا ، شنيم عوليم و شنيم يورديم : ت ج (304) : ا ، العوليم : ت ج (305) : ا ، اليورديم : ت ج (306) السلم : ج ، السولم : ت (307) : ا ، بمراه هنبواه : ت ج (308) : ع [دانيال ١٠ / ٦] ، و جويتو كتر شيش : ت ج (309) امثال : ت ، مثال : ج (310) : ع [زكريا ٦ / ١] اربع مركبوت يوصاوت مبين شنى ههريم و ههريم هرى نحشت : ت ج (311) : ع [زكريا ٦ / ٤] ، اربع روحوت هشميم يوصاوت مهتيصب عل ادون كل هارص : ت ج (312) : ا ، النحشت : ج ، نحشت : ت (313) : ع [حزقيال ١ / ٧] ، نحشت قلل : ت ج (314) : ا ، شهملاك شليشو شل عولم . ت ج (315) اسس التوراة : ب ٣ (316) : ا ، الملاكيم : ت ج (317) : الافلاك ـ (318) العلين ت ج ، علين : ن

يسبح فى بحار جهله ويهبط متنازلا [319] فلا يحتاج ان يتعب جسمه ولا قلبه . يتخلى عن الحركة فهو ينزل الى اسفل بالطبع فافهم كل ما ذكر واعتبره .

فصل يا [١١]

اعلم أن هذه امور الهيئة [320] المذكورة اذا قرأها وفهمها رجل تعليمى فقط ، فيظن انها برهان قاطع على ان صورة الافلاك وعددها هكذا، وليس الامر كذلك، ولا هذا مطلوب علم الهيئة [320] بل منها امور برهانية انها كذلك، كما تبرهن ان طريق الشمس طريق مائل عن معدّل النهار وهذا ، ما لا شك فيه . واما [321] هل لها فلك خارج المركز او فلك تدوير فلم يتبرهن. وهذا مما لا يبالى به صاحب الهيئة [322] لان قصد هذا العلم فرض هيئة يمكن معها ان تكون حركة الكوكب [323] واحدة
(٢٣-١) م دورية لا سرعة فيها ولا ابطاء ولا تغير ويكون | اللازم من تلك الحركة موافقا لما يُرَى ويتوخّى [324] مع ذلك ان يقلل الحركات وعدد الافلاك ما امكن ، لانه مثلا اذا قدرنا ان نفرض هيئة يصح معها المرئى من حركات هذا الكوكب بثلثة افلاك ، وهيئة اخرى يصح معها ذلك بعينه باربعة افلاك . فان الاولى ان نعتمد على الهيئة القليلة عدد الحركات ، ولذلك اخترنا فى الشمس خروج المركز على فلك التدوير [325] كما ذكر بطلميوس.

وبحسب هذا الغرض لمّا ادركنا ان [326] حركات الكواكب كلها الثابتة حركة واحدة لا تختلف ولا تتغير اوضاعها بعضها من بعض ، علمنا [327] على انها كلها فى فلك واحد . ولا يمتنع ان يكون كل كوكب منها

---

(319) : ع [التثنيه ٢٨ / ٤٣] ، ويرد معه معه : ت جـ (320) الهيئات : جـ (321) واما : ت ، اما : جـ ن (322) الهيئات : جـ (323) الكواكب : جـ (324) يتواخى : ت (325) تدوير : ت (326) ان جـ ، — : ت (327) علمنا : جـ ز ، عولنا : ت ، علنا : ن

فى فلك وتكون حركاتها كلها واحدة وتلك الافلاك كلها على اقطاب واحدة، فتكون حينئذ العقول على عدد الكواكب كما قيل: هل من عدد لجنوده ؟ [328] يعنى لكثرتها ، لان العقول والاجرام السماوية ، القوى كلها الجميع جنوده [329] ولا بد ان يحصر انواعها عدد. فحتى لوكان الامر هكذا ، لما اختل علينا ترتيبنا فى كوننا عددنا فلك الكواكب الثابتة كرة واحدة ، كما انا عددنا خمسة افلاك : الكواكب المتحيرة مع كثرة افلاكها كرة واحدة. اذ القصد قد فهمته انه انما نعد جملة القوة [330] التى ادركناها فى الوجود ادراكا مجملا من غير مراعاة لتحرير حقيقة العقول والافلاك، لكن المقصود كله ان الموجودات من دون البارى تعالى | تنقسم ثلثة اقسام: (٢٣-ب) م

احدها العقول المفارقة.

والثانى الاجرام الفلكية التى هى موضوعات لصور ثابتة لا تنتقل الصورة فيها من موضوع لموضوع ولا يتغير ذلك الموضوع [331] فى ذاته.

والثالث هذه الاجسام الكائنة الفاسدة التى تعمها مادة واحدة وان التدبير يفيض من الاله تعالى على القول على ترتيبها ؛ ومن العقول يفيض منها مما استفادته خيرات وانوارا [332] على اجسام الافلاك ، ويفيض من الافلاك قوى وخيرات على هذا الجسم الكائن الفاسد بعظيم ما استفادته من مبادئها.

واعلم ان كل مفيض خيرا ما فى هذا الترتيب، فليس وجود ذلك المفيد وقصده وغايته افادة هذا المستفيد فقط ، فانه يلزم من ذلك المحال المحض. وذلك ان الغاية اشرف من الأشياء التى هى من اجل الغاية ، فكان يلزم ان يكون وجود الأعلى والأكمل والاشرف من اجل الادنى| (٢٣٤-ب) ج ولا يتخيل هذا عاقل ، بل الامر كما اصف. وذلك ان الشئ الكامل

(328) : ع [ايوب ٢٥ / ٣] ، هيش مسفر لجدوديو : ت ج (329) : ا ، جدوديو ت ج (330) القوى ج ن (331) موضوع لموضوع .. الموضوع : ت ج ، موضع لموضع . الموضع ن (332) انوارا ـ ج ، انوار ـ ت

بنحوما من الكمال قد يكون ذلك الكمال فيه فى حيز يكمل ذاته ولا يتعدى منه كمال لغيره ، وقد يكون كماله فى حيز يفضل عنه كمال لغيره. كأنك قلت على جهة المثل ان يكون شخص له من المال ما يقوم بضرورياته فقط. ولا يفضل عنه ما يستفيد به غيره ، وآخر له من المال ما يفضل عنه ، منه
(٢٤-١) م ما يغنى خلقا كثيرا حتى انه يهب[333] لشخص اخر قدرا[334] يصير به | ذلك الشخص ايضا غنيا. ويفضل عنه ما يغنى به شخصا ثالثا. هكذا الامر فى الوجود ان الفيض الواصل منه تعالى لايجاد عقول مفارقة فاض عن تلك العقول ايضا لايجاد بعضها بعضا الى العقل الفعال ، وعنده انقطع ايجاد المفارقات.

وكل مفارق فاض عنه ايضا ايجاد ما حتى انتهت الأفلاك عند فلك القمر ، وبعده هذا الجسم الكائن الفاسد اعنى المادة الاولى وما تركب منها. وكل فلك تصل منه قوى الى اسطقسات حتى انقضى فيضها عند نهاية الكون والفساد. وهذه الأمور كلها قد بينا انها لا تناقض شيئا مما ذكرته انبياؤنا وحملة شريعتنا لان ملتنا ملة عالمة كاملة [335] كما بين تعالى على يد [336] السيد الذى كمّلنا. وقال : لا جرم ان هذا الشعب العظيم هو شعب حكيم فهم[337] لكنه ، لما اتلفت محاسنَنا شِرارُ [338] الملل الجاهلية وابادوا حِكمَتنا وتواليفنا واهلكوا علماءنا حتى عُدْنا جاهلية كما تواعدنا بذنوبنا وقال: فحكمة حكمائه تضمحل وعقل عقلائه يفنى [339] ، وخالطناهم ، فتعدت الينا آراؤهم كما تعدت الينا اخلاقهم وافعالهم ، كما قال فى تشابه الاعمال : بل اختلطوا بالامم وتعلموا اعمالهم[340] كذلك قال فى تعدى آراء الجاهلية الينا: ويعاهدون بني الغرباء [341] ترجمه

(333) يذهب : ج (334) قدر : ج (335) كاملة : ت ج ، — : ن(336) يد : ت ، يدى : ج (337): ع [التثنية ٤ / ٦] ، رق مم حكم و نبون مجوى مجدول هزه : ت ج (338) شدائد : ج . حكمنا: ت ج ، حكمتنا: ن ، حكمانا : ى (339) : ع [اشعيا ٢٩ / ١٤] ، وابده حكمت حكميو وبينت نبونيو ستتر : ت ج (340) : ع [المزمور ١٠٥ / ٣٥] ، ويتعربوا بجويم ويلمدوا مشيهم : ت ج (341) : ع [اشعيا ٢ / ٦] ، و بيلدى نكريم يسفيقو : ت ج

يوناتان بن عزيائيل عليه السلام يتشبهون باخلاق الامم [342]. فلما نشأنا على اعتياد آراء الجاهلية جاءت هذه الامور الفلسفية كأنها غريبة عن شريعتنا كغرابتها عن آراء الجاهلية | وليس الامر كذلك. واذ قد تكرر (٢٤-ب) م في كلامنا ذكر الفيض عن الاله وعن العقول فينبغي ان نبين لك حقيقته اعني المعنى الذي يُكتَنّى عنه بالفيض وبعد ذلك آخذ في الكلام في حدث العالم.

فصل يب [١٢]

بيّن [343] ان كل حادث فله سبب فاعل ضرورة ، هوالذي احدثه بعد ان لم يكن موجودا. وذلك الفاعل القريب لا يخلو ان يكون جسما ، او ليس بجسم. وكل جسم فليس يفعل من حيث هو جسم بل انما يفعل فعلا ما من حيث هو جسم ما، اعني بصورته. وسأتكلم في هذا في ما بعد. وذلك الفاعل القريب المحدث للشئ الحادث، قد يكون هو ايضا حادثا [344]. وهذا لا يمر الى لا نهاية ، بل لابد لنا ضرورة ان كان ثم شئ حادث ان ننتهي لمحدث قديم غير حادث هوالذي احدثه. فبقى السؤال لاى شئ احدث الان ولم يحدث هذا من قبل؟ اذ وهو موجود فلا بد ضرورة ان يكون امتناع ذلك الفعل الحادث قبل حدوثه. اما من عدم نسبة ما بين الفاعل والمفعول ان كان الفاعل جسما او من قبل عدم تهيؤ المادة [345] ان كان الفاعل غير جسم. وهذا التمهيد كله على ما يوجبه النظر الطبيعي من غير التفات الآن لقدم العالم او حدوثه ، اذ ليس هذا غرض هذا الفصل.

وقد تبيّن في العلم الطبيعي ان كل | جسم يفعل فعلا ما في جسم (٢٥-١) م آخر فلا يفعل فيه الا بان يلقاه او يلقى ما يلقاه ، ان كان ذلك الفاعل انما يفعله [346] بوسائط. مثال ذلك ان هذا الجسم الذي احترّ الآن ، انما

---

(342): ا ، و بنموس عميا از لين: ت جـ (343) بين : ت ، بين هو: جـ (344) حادثا : ت ، حادث : جـ (345) المادة :جـ ، مادة : ت (346) يفعله : جـ ، فعله : ت

احترّ بكون جرم النار لقيه[347] او تكون النار اسخنت الهواء و الهواء[348] المحيط بذلك الجسم اسخنه، فيكون الفاعل القريب لاسخان ذلك الجسم جرم الهواء الساخن[349] حتى ان حجر المغناطيس انما ليجذب الحديد على بعد بقوة تنبث منه فى الهواء الملاقى للحديد. ولذلك لا يجذب على اى بعد اتفق، كما لا تُسَخّن هذه النار على اى بعد اتفق[450]، بل على بعد يتغير الهواء الذى بينهما وبين الشئ المتسخن[351] من قوتهما. و اما اذا انقطعت سخونة الهواء من هذه النار دون هذا الشمع فهو لا يذوب منها. كذلك الحال فى ما يجذب، و هذا الذى لم يكن سخنا[352] ثم سخن، فلا بدله ضرورة من سبب مسخن حدث، اما نار حدثت او كانت منه على بعد ما فتغير ذلك البعد. و هذه النسبة هى التى كانت معدومة ثم حدثت. و هكذا نجد اسباب كل ما يحدث فى الوجود من حوادث يكون سببها امتزاج
(٢٣٥-ا) ج الاسطقسات التى هى اجسام فاعلة بعضها فى بعض ومنفعلة | بعضها عن بعض اعنى ان سبب حدوثها قرب جسم من جسم او بُعد جسم عن جسم.

اما ما نجده من حوادث ليس هى تابعة لمزاج، وهى الصور كلها، فلا بد لها ايضا من فاعل اعنى معطى الصورة وهو غير جسم لان فاعل
(٢٥-ب) م الصورة صورة لا فى مادة، كما | بيّن فى موضعه. وقد نبهنا على دليل ذلك فيما تقدم[353]، ومما يبيّن لك هذا ايضا ان كل مزاج قابل للزيادة والنقصان وهو يحدث اولا اولا، والصور ليست كذلك. لانها لا تحدث اولا اولا، فلذلك لا حركة فيها، وانما تحدث او تفسد فى لازمان، فليست من فعل المزاج، بل المزاج مُهيئ فقط للمادة لقبول الصورة. وفاعل الصورة شئ لا يقبل الانقسام، اذ فعله من نوعه. ولذلك بيّن ان فاعل الصورة اعنى معطيها صورة ضرورة، وهى مفارقة. وهذا الفاعل الذى هو غير جسم، محال ان يكون ايثاره لما يؤثره بنسبة ما. اذ ليس هو

---

(347) لقيه : ج، لاقاه : ت (348) الهواء : ت، الهوى : ج [فى كل ماذكرهنا]
(349) السخن : ت (350) كالا نسخن ... اتفق : ت، - : ج (351) المتسخن : ت ج، المسخن : ن (352) سخنا : ت، سخن : ج (353) الصحيفة 286

جسماً فيقرب او يبعد او يقرب جسم منه او يبعد اذ لا نسبة بعد بين الجسم ولا جسم. فبالضرورة ان علة عدم ذلك الفعل هو عدم تهيؤ تلك المادة لقبول فعل المفارق. فقد بان ان فعل الاجسام بحسب صورها بعضها فى بعض يوجب تهيؤ المواد لقبول فعل الذى ليس بجسم التى تلك الافعال هى الصور.

فلما كانت آثار العقل المفارق بينة واضحة فى الوجود ، وهى كل متجرد غير حادث عن مجرد نفس الامتزاج ، عُلِم بالضرورة ان ذلك لفاعل ليس يفعل بالمباشرة [355]، ولا على بعد مخصوص. اذ ليس هو جسم فيكون ابداً عن فعل المفارق بالفيض على جهة التشبيه بعين الماء التى تفيض من كل جهة ، وليست [356] لها جهة مخصوصة تستمد منها او تمدّ لغيرها ، بل من جميعها تنبع ولجميع الجهات| تروى القريبة منها والبعيدة (٢٦ - ١) م دائما. كذلك هذا العقل ليست تصله قوة من جهة ما ومن بُعد ما ولا تصل قوته لغيره ايضا من جهة مخصوصة ، وعلى بعد مخصوص ولا فى وقت دون وقت ، بل فعله دائما. كل ما [357] تهيأ شئ قبل ذلك الفعل الموجود على الدوام الذى عبرعنه بالفيض ، كذلك البارى جل اسمه لما تبرهن انه غير جسم وثبت ان الكل فعله وانه سببه الفاعل كما بينا.

وكما نبيّن قيل عن العالم من فيض الله وانه افاض عليه كل ما يحدث فيه. وكذلك يقال انه افاض علمه على الانبياء ، المعنى كله ان هذه الافعال من فعل من ليس بجسم وهوالذى يُسمّى فعله فيضا وهذه الاسمية اعنى الفيض ، قد اطلقته العبرانية ايضا على الله تعالى من اجل التشبيه بعين الماء الفائضة كما ذكرنا. اذ لم يوجد لتشبيه [358] فعل المفارق احسن من هذه العبارة اعنى الفيض اذ لا نقدر على حقيقة اسم تطابق حقيقة المعنى ، لان تصور فعل المفارق عسر جدا ، كمثل عسر تصور وجود المفارق.

---

(354) جسم: جـ (355) مباشرة · ت (356) ليست : جـ ن ، ليس: ت (357) كل ما حـ ، كلما ت (358) لتشبيه ت حـ ، لتشبه : ن

وكما ان الخيال لا يتصور موجودا الاجسما او قوة فى جسم. كذلك [859] لا يتصور الخيال وقوع فعل الا بمباشرة فاعل او على بعد ما. ومن جهة مخصوصة حتى انه لما صح عند بعض الجمهور كون الاله لا جسماً [360] او انه لا يدنو مما يفعله، تخيلوا انه يامر الملائكة والملائكة تفعل تلك
(٢٦ - ب) الافعال بالمباشرة، وبدنو جسم من جسمٍ، كما | نفعل نحن فى ما نفعل فيه. وتخيلوا الملائكه ايضا اجساما.

ومنهم من يعتقد انه تعالى يامر الشئ بكلام ككلامنا اعنى بحرف وصوت فينفعل ذلك الشئ. كل هذا تبع الخيال الذى هو ايضا يفعل الشر [361] حقيقة. اذ كل نقيصة نطقية اوخلقية، فهى فعل الخيال او تابعة لفعله. وما هذا غرض الفصل، بل القصد فهم معنى الفيض المقول فى حق الله وفى حق العقول اعنى الملائكة لكونها غير اجسام. ويقال فى القوى الفلكية ايضا انها تفيض فى الوجود، ويقال فيض الفلك، وان كانت افعاله تاتى من جسم. ولذلك تفعل الكواكب ببعد مخصوص، اعنى قربها من المركز وبعدها منه. ونسبة بعضها لبعض ومن هنا دُخل لاحكام النجوم. اما ما ذكرناه من ان كتب الانبياء استعارت معنى الفيض، ايضا لفعل الاله فهو قوله: تركونى انا ينبوع المياه الحية [362] يعنى [363] فيض الحياة اى [364] الوجود الذى هو الحياة بلا شك. وكذلك قوله: لان عندك ينبوع الحياة [365] يريد به فيض الوجود. وكذلك تمام القول وهو قوله: وبنورك نعاين النور [366] هو المعنى بعينه ان بفيض العقل الذى فاض عنك نعقل فنهتدى ونستدل وندرك العقل، فافهمه.

(٢٧ - ا) م

فصل يج [١٣]

آراء الناس فى قدم العالم او حدوثه عند كل من اعتقد ان ثم إلها موجودا [367] هى ثلثة آراء:

---

(359) كذلك : ت ج ، وكذلك: ن (360) لا جسما : ت ، لا جسم : ج (361): ا ، يصره رع : ت ج (362) : ع [ارميا ٢ / ١٣] اوتى عزبو مقور ميم حيم : ت ج (363) يعنى: ت، ات الله: ج (364) اى : ت، او : ج (365): ع [المزمور ١٠/٣٦] ، كى عمك مقور حيم : ت ج (366) : ا ، باورك تراه اور: ت ج (367) الها موجودا : ج ن ، اله موجود : ت

الرأى الاول : وهو رأى كل من اعتقد شريعة سـيدنا موسى عليه السلام [368] وهو [369] ان العالم بجملته اعنى ان كل موجود غير الله تعالى، فالله او جده بعد العدم المحض المطلق وان الله تعالى وحده كان موجودا ولا شئ سواه ، لا ملك ولا فلك ولا كل [370] ما داخل الفلك. ثم اوجد كل هذه الموجودات على ماهى عليه بارادته ، ومشيته ، لامن شئ ، وان الزمان نفسه ايضا من جملة المخلوقات. اذ الزمان تابع للحركة والحركة عرض فى المتحرك، وذلك المتحرك نفسه الذى الزمان تابع لحركته محدث. وكان بعد ان لم يكن. وان هذا الذى يقال كان الله قبل ان يخلق العالم الذى تدل لفظة «كان» على زمان. وكذلك كل ما ينجر فى الذهن من امتداد وجوده قبل خلق العالم امتدادا لا نهاية له. كل ذلك تقدير زمان او تخيل زمان، لا حقيقة زمان. اذ الزمان عرض بلا شك ، وهو عندنا من جملة الاعراض المخلوقة كالسواد والبياض. وان لم يكن من نوع الكيفية لكنه بالجملة عرض لازم للحركة كما يبيّن لمن فهم كلام ارسطو فى تبيين الزمان وحقيقة وجوده.

ونبين هنا معنى | وان كان ليس من غرض ما نحن بسبيله ، لكنه (٢٧ –ب) م نافع فيه وهو ان الذى اوجب خفاء امر الزمان على اكثر اهل العلم حتى حيّرهم امره ، هل له حقيقة فى الوجود اولا حقيقة له ، كجالينوس وغيره ، هوكونه عرضا فى عرض لان الاعراض الموجودة فى الاجسام وجودا اوّلا ، كالالوان والطعوم فانها تفهم باول وهلة ، وتتصور معانيها. واما الاعراض التى موضوعاتها اعراض اخر كالبريق فى اللون والانحناء والاستدارة فى الخط فيخفى امرها جدا ، وبخاصة اذا انضاف لذلك ان يكون العرض الموضوع غير مستقر الحال ، بل فى حالة بعد حالة [371] فيخفى الامر اكثر، فاجتمع فى الزمان الامران جميعا، لانه عرض

---

(368) عليه السلام : ت ، – : ج (369) وهو : ج ، هو : ت (370) كل ج ، – : ت : (371) بل فى .. حالة : ت ج ، يتغير فى حالة بعدحالة : ن ، بل هى حالة بعد : ى

لازم للحركة ، والحركة عرض فى المتحرك وليس الحركة بمنزلة السواد والبياض التى هى حالة مستقرة ، بل [372] حقيقة الحركة وجوهرها ان لا تستقر على حال ، ولو طرفة عين.

فهذا مما أوجب خفاء امر الزمان. والقصد انه عندنا شئ مخلوق مكون كسائر الاعراض والجواهر الحاملة لتلك الاعراض. فلذلك لا يكون ايجاد الله العالم فى مبدأ زمانى ، اذ الزمان من جملة المخلوقات «فكُنْ» من هذا المعنى على تامل شديد ، لئلا تلزمك الردود التى لا محيص عنها لمن يجهل هذا. لانه متى اثبتَّ زمانا قبل العالم لزمك اعتقاد القدم. اذ الزمان عرض، ولا بد له من حامل فيلزم وجود شئ قبل وجود هذا العالم الموجود الآن. ومن هذا هو الهرب. فهذا | هو احد الآراء وهو قاعدة شريعة موسى (٢٨-أ) م سيدنا عليه السلام [373] بلا شك ، وهى ثانية قاعدة التوحيد لا يخطر ببالك غير هذا. وابونا ابراهيم عليه السلام[373] ابتدأ باشهار هذا الرأى الذى ودّاه اليه النظر ولذلك كان ينادى: باسم الرب الاله السرمدى [374] ، وقد صرح بهذا الرأى بقوله : مالك السموات والارض[375] .

والرأى الثانى : هو رأى كل من سمعنا خبره ، ورأينا كلامه من الفلاسفة. وذلك انهم يقولون: ان من المحال ان يوجد الله شيئا من لا شئ، ولا يمكن ايضا عندهم ان يفسد شئ الى ، لا شئ ، اعنى انه لا يمكن ان يتكون موجود مّا ، دون [376] مادة وصورة من عدم تلك المادة عدم محض [377]، ولا يفسد الى عدم تلك المادة عدم محض[377] ووصفُ الله عندهم بانه قادر على هذا ، كوصفه بانه قادر على الجمع بين الضدين فى آن واحد، او يخلق مثله تعالى او يتجسم او يخلق مربعا قطره مساو لضلعه. وما شابه هذه من الممتنعات. والمفهوم من كلامهم انهم يقولون كما انه لا عجز

---

(372) : بل : ت ، و : ج (373) عليه السلام : ت ، - : ج (374) : ع [التكوين ٢١/٣٣] ، الله ال عولم: ت ج (375) : ع [التكوين ١٤/٢٢] ، قونه شميم : ت ج (376) دون : ج ، ذو : ت (377) عدما محضا : ت

فى حقه لكونه لا يوجد الممتنعات، اذ للمتنع طبيعة ثابتة ليس هى من فعل فاعل. فلذلك لا يمكن تغيرها. كذلك لا عجز فى حقه اذا لم يقدر ان يوجد شيئا، من لا شئ (378) . اذ هذا من قبيل الممتنعات كلها. فلذلك يعتقدون ان ثم مادة مّا موجودة قديمة كقديم الاله ، لا يوجد دونها ولا توجد دونه. ولا يعتقدون انها فى مرتبته تعالى فى الوجود، بل هو سبب وجودها ، وهى له مثلا كالطين للفاخرانى (379) | او الحديد (380) للحداد وهو الذى يخلق فيها (٧٢ - ب) م ماشاء. فتارة يصوّر منها سماء ، وارضا ، وتارة يصور منها غير ذلك.

واهل هذا الرأى يعتقدون ان السماء ايضا كائنة فاسدة لكنها ليست كائنة من، لا شئ، ولا فاسدة الى، لا شئ، بل كما | ان اشخاص الحيوان (٢٣٦ - ا) ج كائنة فاسدة من مادة موجودة ، والى مادة موجودة. كذلك السماء تكون وتفسد. وتكونها وفسادها كسائر الموجودات من دونها. واهل هذه الفرقة ينقسمون الى فرق ، لا فائدة لذكر فرقهم وآرائهم فى هذه المقالة ، لكن اصل هذه الفرقة العام، ما ذكرت لك. وافلاطون ايضا هذا (381) اعتقاده، انت تجد آرسطو يحكى عنه « فى السماع » انه يعتقد اعنى افلاطون ان السماء كائنة فاسدة. وهكذا تجد مذهبه مصرّحا فى كتابه « لطيماؤس » لكنه لا يعتقد اعتقادنا كما يظن من لا يعتبر الآراء ، ولا يدقق النظر، ويتخيل ان رأينا ورأيه سواء، وليس الامر كذلك. لان نحن نعتقد كون السماء ، لا من شئ، الا بعد العدم المطلق. وهو يعتقد انها موجودة مكونة من شئ. فهذا هو الرأى الثانى.

والرأى الثالث : هو رأى ارسطو وتبّاعه وشارحى كتبه. وذلك انه يقول بما قاله اهل الفرقة المتقدم ذكرها. وهو انه لا يوجد ذو مادة ، من لا مادة ، اصلا ، ويزيد على ذلك ويقول : ان السماء ليست واقعة تحت الكون والفساد بوجه. وتلخيص رأيه فى ذلك هو هذا : يزعم ان

---

(378) من لاشئ : ت ، لا من شئ : ج (379) للفخارانى : ج (380) او الحديد : ت ، وكالحديد : ج (381) هذا : ت ، هو : ج

(٢٩ - ١) م هذا الموجود كله على ما هو عليه لم يزل ولا يزال هكذا|. و ان الشئ الثابت الذى لا يقع تحت الكون و الفساد و هو السماء لا يبرح كذلك. و ان الزمان و الحركة ابديان دائمان، لا كائنان ولا فاسدان. و ان الشئ الكائن الفاسد وهو ما تحت فلك القمر لا يبرح كذلك ، اعنى ان تلك المادة الاولى لا كائنة ولا فاسدة فى ذاتها لكن الصور تتعاقب عليها و تخلع صورة و تلبس اخرى.

و ان هذا النظام كله العلوى و السفلى لا يختل ، ولا يبطل ولا يتجدد فيه متجدد مما ليس فى طبيعته ولا يطرأ فيه طار[382] خارج عن القيام[383] بوجه قال: و ان كان لم يقل بهذا النص لكن المتحصل من رأيه انه من باب الممتنع عنده ان تتغير لله مشيئة او تتجد له ارادة. و ان جميع هذا الوجود على ما هو عليه ، الله او جده بارادة ، لكن ليس فعل بعد عدم. وكما انه من باب الممتنع ان يعدم الاله او تتغير ذاته، كذلك يظن انه من باب الممتنع ان تتغير له ارادة او تتجد له مشيئة ، فيلزم ان يكون هذا الموجود كله على ما هو عليه الآن. كذلك كان فى ما لم يزل ، وكذلك يكون فى غابر الدهر.

فهذا تلخيص هذه الاراء وحقيقتها وهى آراء من قد تبرهن عنده وجود الاله[384] لهذا العالم. اما من لم يعلم[385] وجود الاله جل و عز ، بل ظن ان الاشياء تكون[386] و تفسد بالاجتماع و الافتراق بحسب الاتفاق، و ان ليس ثم مدبر[387] ولا ناظم[388] وجود وهو افيقوروس وشيعته وامثاله كما (٢٩ - ب) م يحكى الاسكندر ، فلا فائدة لنا فى ذكر تلك الفرق. | اذ قد تبرهن وجود الاله، و ذكرنا اراء اقوام بنوا أمرهم على قاعدة قد تبرهن نقيضها، لا فائدة فيه. وكذلك ايضا كوننا نروم تصحيح قول اهل الرأى الثانى اعنى كون السماء كائنة فاسدة ، لا فائدة لنا فيه. اذهم يعتقدون القدم ولا فرق عندنا بين من يعتقد ان السماء كائنة ، من شئ ، ضرورة و فاسدة الى شئ ، او اعتقاد ارسطو الذى يعتقد انها غير كائنة ولا فاسدة. اذ قصد كل تابع شريعة

---

(382) ولا يطرى فيه طار : ت جـ ، — ن (384) الاله : ت ، اله : جـ (385) لم يعلم : ت ، لا يعلم : جـ (368) تتكون : جـ (387) مدبرا : جـ (388) ناظم : ت ، نظام : جـ

موسى و ابينا ابراهيم ، اومن نحا نحوهما ، انما هو اعتقاد ان ليس ثم شئ قديم[389] بوجه مع الله، و ان ايجاد الموجود[390] من عدم فى حق الاله ليس من قبيل الممتنع ، بل واجب ايضا بزعم[391] بعض اهل النظر، وبعد ان قررنا[392] الآراء ؛ آخذ فى تبيين و تلخيص[393] دلائل ارسطو على رأيه وما دعاه الى ذلك.

فصل يد [١٤]

لا احتاج ان اكرر فى كل فصل ان هذه المقالة إنما الفتها لك لعلمى بما حصل عندك. و انى[394] لا احتاج ان آتى بعض كلام الفلاسفة فى كل موضع ، بل باغراضهم، ولا اطول كلاما[395] بل انبهك على الطريق التى يقصدونها ، كما فعلت لك فى آراء المتكلمين. التفت لمن تكلم غير ارسطو اذ آراؤه هى التى ينبغى ان تتامل و ان ثبت الرد عليه او التشكيك فى ما نردّ ، او | نشكّك[396] عليه فى شئ منها، فذلك فى حق غيره من كل من خالف (٣٠ - ا) م قواعد الشريعة احرى و اوكد.

فاقول إن ارسطو يقول: ان الحركة لا كائنة ولا فاسدة يعنى الحركة على الاطلاق، لانه يقول: ان كانت الحركة حدثت ، فكل حادث تتقدمها حركة وهى خروجه للفعل. وحدوثه بعد ان لم يكن، فتكون الحركة اذن موجودة ، وهى الحركة التى بها وجدت هذه الحركة الاخيرة. فالحركة الاولى قديمة ضرورة | اويمر الأمر للا نهاية. وبحسب هذا الاصل ايضا (٢٣٦ - ب) ج

يقول : ان الزمان غير كائن ولا فاسد. اذ الزمان تابع للحركة ولازم لها. ولا حركة الا فى زمان ولا يعقل الزمان الا بالحركة كما برهن. فهذه طريق له يلزم بها قدم العالم.

---

(389) شىء قديم : ت ، شيئا قديما : ج (390) الموجودات : ج (+) : ا ، ابراهم ابينو : ت ج (391) بزعم : ت ، يزعم : ج ن (392) قدرنا : ج (393) و تلخيص : ت ج ، - : ن (394) انى : ت ، انا : ج (395) كلاما : ج ، - : ت (396) فى ما نرداو نشكك : ت ، فيما نريد نشكك : ج ، فيما نريدان : ن

طريق ثانية له يقول : المادة الاولى المشتركة للاسطقسات الاربعة لا كائنة ولا فاسدة ، لانها [397] ان كانت المادة الاولى كائنة فلها مادة ، منها تكونت. ويلزم ان تكون هذه المتكونة ذات صورة اذ هى[398] حقيقة الكون ونحن فرضناها مادة لا ذات صورة فتلك ضرورة [399] غير كائنة ، من شئ ، فهى ازلية لا تبيد. وهذا ايضا يوجب قدم العالم.

طريق ثالثة له يقول : ان مادة الفلك بجملته ليس فيها شئ من التضاد لان الحركة الدورية لا ضد لها كما بُيّن. وانما التضاد فى الحركة المستقيمة كما برهن. قال : وكل ما يفسد انما سبب فساده ما فيه من التضاد
(٣٠ - ب) م واذ والفلك لا تضاد[400] فيه ، فليس هو فاسدا[401] | وما ليس بفاسد فليس بمتكون ويطلق قضايا ويبيّنها. وهى : ان كل كائن فاسد ، وكل فاسد كائن. وكل ما لم يتكون لا يفسد وكل ما لا يفسد لم يتكون. فهذا [402] ايضا طريق يوجب بها ما يريده من قدم العالم.

طريق رابعة : قال : كل حادث ، فامكان حدوثه متقدم على حدوثه بالزمان. وكذلك كل متغير ، فامكان تغيره متقدم عليه بالزمان. وبهذه المقدمة الزم دوام الحركة الدورية وانها لا انقضاء لها ، ولا بداءة. وبهذه المقدمة بيّن [403] المتاخرون من تباعه قدم العالم. وقالوا : العالم قبل ان يكون لا يخلو ان يكون حدوثه ممكنا او واجبا او ممتنعا. فان كان حدوثه واجبا فانه لا يبرح موجودا وان كان حدوثه ممتنعا ، فلا يصح ان يوجد ابدا ، وان كان ممكنا فمن حامل ذلك الامكان فلا بد من شئ موجود هو حامل الامكان ، وبه يقال لذلك الشئ ، إنه ممكن وهذه طريق قوية جدا فى اثبات قدم العالم.

وزعم بعض حذاق المتاخرين من المتكلمين انه فكّ هذا العويص ، فقال : الامكان هو عند الفاعل لا فى الشئ المنفعل ، وهذا لا شئ ،

---

(397) لانها : جـ ، لانه : ت (398) هى : ت ، هو : جـ (399) ضرورة : ت جـ ، صورة : ن (400) لا تضاد : ت جـ ، لم تضاد : ن (401) فاسدا : ت ، فاسد : جـ (402) فهذا : ت ، فهذه : جـ (403) بين : ت ، يبين : حـ

لانهما امكانان، لان كل شئ حادث ، امكان حدوثه متقدم عليه. وكذلك الفاعل الذى اخذته ، كان فيه امكان ان يحدث ما احدثه قبل ان يحدثه، فهما امكانان بلا شك. امكان فى المادة اں تكون كذا ، وامكان فى الفاعل ان يفعل كذا. فهذه امهات الطريق التى يسلكها ارسطو فى | اثبات قدم (٣١ - ١) م العالم من جهة العالم نفسه.

وثم طرق ايضا ذكرها الذين اتوا بعده، استخرجوها من فلسفته يثبتون بها قدم العالم من جهة الاله جل اسمه.

منها انهم قالوا : ان كان الله [404] جل اسمه احدث العالم بعد العدم، فكان الله قبل ان يخلق العالم فاعلا [405] بالقوة ، فلما خلقه صار فاعلا بالفعل . فقد خرج الله من القوة الى الفعل ، ففيه تعالى امكان مّا ولا بد له من مخرج اخرجه من القوة الى الفعل، وهذا ايضا شديد الاشكال، وهذا هوالذى ينبغى ان يفكر كل عاقل فى حله واظهار سره.

وطريق اخرى قالوا انما يفعل الفاعل فى وقت ولا يفعل فى وقت، بحسب الموانع او الدواعى الطارئة له وفيه ، فتوجب له الموانع تعطيل فعل ما ، يريده وتوجب له الدواعى ارادة ما لم يكن يريده من قبل. واذا كان البارى جلّ اسمه لا دواعى له توجب تغير [406] مشيئة ولا عوائق عنده ولا موانع تطرأ او تزول، فلا وجه لكونه يفعل فى وقت ولا يفعل فى وقت بل فعله دائما كدوامه ، موجود بالفعل.

وطريق اخرى: يقولون : افعاله تعالى كاملة جدا ، ليس فيها شئ من النقص ولا فيها شئ عبث ولا زائد ، وهذا هو المعنى الذى يكرره ارسطو دائما ويقول : الطبيعة حكيمة ولا تفعل شيئا عبثا، وانما تفعل كل شئ على اكمل ما يمكن فيه ، فقالوا : من ذلك هذا الموجود ، هو اكمل ما يكون ، وليس بعده من غاية. | فلذلك يجب ان يكون دائما، (٣١ - ب) م

---

(404) الله : ت ، الاله : جـ (405) فاعلا : ت ، فاعل : جـ (406) تغير : ت جـ ، تغيير : ن

اذ حكمته كذاته دائمة [407] ، بل ذاته حكمته التى اقتضت وجود هذا الموجود [408] .

فكل ما عناه ان تجده من حجج من يعتقد القدم من هذه الطريق يتفرع و الى احداها [409] يرجع ، و ايضا على جهة التشنيع انهم يقولون: كيف كان الآله عز و جل عطّالا [410] ؟ لم يعمل شيئا بوجه ولا احدث حادثا فى الازل الذى لم يزل [411] وطال امتداد وجوده القديم الذى لا نهاية له لا يفعل شيئا ، فلما كان نهار امس افتتح [412] الوجود. اذ لو قلت مثلا ان الله خلق عوالم كثيرة [413] ، قيل هذا على [414] عدد ملء كرة الفلك الاقصى خردلا ، و ان كل عالم منها، اقام موجودا سنين على عدد ملؤه (٢٣٧ - ا) ج | خردلا ، لكن ذلك كله بالاضافة الى وجوده تعالى الذى لا نهاية له بمنزلة لو قلت : ان الله أمس خلق العالم ، لا نامتى اثبتنا افتتاح وجود بعد عدم، فلا فرق بين ان تجعل ذلك كان منذ مئى الف [415] من السنين او منذ زمان قريب جدا. فهذا ايضا مما يشنع به من يعتقد القدم.

و ايضا على جهة الاستدلال بالمشهور عند الملل كلها فى غابر الدهر الذى يوجب ذلك ان الامر طبيعى لا وضعى، ولذلك وقع الاجماع عليه يقول [416] ارسطو : كل الناس يصرحون بدوام السماء و ثباتها [417] و لما شعروا بانها غير كائنة ولا فاسدة جعلوها مسكنا لله تعالى و للروحانيين يعنى [418] الملائكة و نسبوها [419] له للدلالة على دوامها و أتى فى هذا الباب ايضا بامور من (٣٢ - ا) م هذا | القبيل. على جهة رفد الرأى الذى صححه النظر عنده بالمشهورات.

فصل طو [١٥]

غرضى فى هذا الفصل ان ابيّن ان ارسطو لا برهان عنده على قدم العالم بحسب رأيه، ولا هو فى ذلك غالط [420] اعنى انه نفسه، عالم ان لا برهان

---

(407) دائمة : ت، دائما : ج (408) : الموجود : ج، الوجود : ت (409) احداها : ت ، احدها : ج (410) عطالا : ت ، عطلا : ج (411) الذى لم يزل — : ج (412) افتتح : ب ، افتتاح : ج (413) كثيرة : ت ، -- : ج (414) على : ت ، — : ج (415) كان منذ مئى الف : ت ، منذ ما بين الاف : ج (416) يقول: ت ، و قول : ج (417) ثباتها : ت ، اثباتها : ج (418) يعنى : ت ج ، اعنى : ن (419) نسبوها : ت ج ، ينسبوها : ن (420) غالط : ج، غالطا : ت

له على ذلك. وان [421] تلك الاحتجاجات والدلائل التى يقولها هى التى تبدو وتميل النفس اليها اكثر، وهى اقل شكوكا على ما يزعم الاسكندر ولا يُظَنّ بارسطو انه يعتقد تلك الاقاويل برهانا، اذ و[422] ارسطو هوالذى علّم الناس طرق البرهان وقوانينه وشرائطه، والذى دعانى لهذا القول، لان المتاخرين من تباع ارسطو يزعمون ان ارسطو قد برهن على قدم العالم. واكثر الناس ممن يزعم انه تفلسف، يقلد ارسطو فى هذه المسألة، ويظن ان جميع ما ذكره برهان قطعى لاريب فيه، ويستشنع مخالفته اوكونه خفيت عنه خافية او وهم [423] فى امر من الامور. فلذلك رأيت ان اجاريهم [424] على رأيهم وأبيّن لهم ان ارسطو نفسه لا يدعى البرهان فى هذه المسألة.

من ذلك انه يقول فى «السماع»[425]: إن جميع من تقدّمنا من الطبيعيين يعتقد ان الحركة غير كائنة ولا فاسدة ما خلا افلاطون، فانه يعتقد ان الحركة كائنة فاسدة. وكذلك | السماء ايضا عنده كائنة فاسدة هذا نصة. (٣٢ - ب) م
ومعلوم ان لو كانت هذه المسألة تبرهنت بالبراهين القاطعة [426] لما احتاج ارسطو ان يرْفدها بكون من تقدم من [427] الطبيعيين. كذلك يعتقد ولا كان يحتاج ان يقول كل ما قاله فى ذلك الموضع من التشنيع على من خالفه، وتقبيح رأيه، لان كل ما تبرهن لا تزيد صحته [428] ولا يقوى اليقين به باجماع كل العالمين عليه ولا تنقص صحته ولا يضعف اليقين به بمخالفة اهل الارض كلهم عليه.

وانت ايضا تجد ارسطو يقول «فى السماء والعالم» [429] عندما شرع ان يبين ان السماء غير كائنة ولا فاسدة، قال فنريد الآن ان نفحص بعد ذلك عن السماء ايضا فنقول: أترَاها [430] مكوّنة من شئ او غير مكونة من شئ، وهل تقع تحت الفساد ام لا تفسد البتة ؟ ورام بعد فرض هذه

---

(421) ان: ت، من: ج (422) اذ و: ج، اذ: ت (423) وهم: ت، يهم: ج (424) اجاريهم: ت، اغاريهم: ج (425) ارسطو، الطبيعة ٨/١، ٢٥١ ب ١٥ (426) القاطعة: ت، القطعية: ج ن (427) من: ت، ـــ: ج (428) لاتزيد صحته: ت ج، لاتزيد فى صحته: ن (429) السماء والعالم (Decaelo) ١/١٠، ٢٧٩ ب ٤ (430) فنقول اتراها: ت، فيقول تراها: ج

المسألة ان يذكر حجج من يقول بكون السماء [431] فاتبع ذلك بكلام هذا نصه قال : فانا اذا فعلنا ذلك كان قولنا حنيئذ عند محسنى النظر اَقبلُ واَرضَى [432]. ولاسيما اذا سمعوا حجج المخالفين اولا ، فانا ان قلنا نحن رأينّا وحججنا ولا نذكر حجج المخالفين كان اضعف لقبولها عند السامعين.

ومما يحق على من اراد ان يقضى بالحق ان لايكون معاديا لمن يخالفه ، بل يكون رفيقا منصفا يجيز له ما يجيز لنفسه من صواب الحجج. هذا نص كلام الرجل. فيا معشر اهل النظر هل بقى على هذا الرجل لوم بعد هذه المقدمة : وهل يظن احد بعد هذا القول | ان حصل له برهان على هذه المسألة، وهل يتخيل احد؟ فكيف ارسطو ان الشئ الذى تبرهن ، بكون قبوله اضعف ان لم تُسمع حجج المخالفين عليه؟ وأيضا كونه جعل هذا رأيا له وان دلائله عليه حجج. هل ارسطو يجهل الفرق بين الحجج والبراهين وبين الآراء التى تقوى الظنة بها او تضعف ، وبين الامور البرهانية. (٣٣ – ا) م

وايضا هذا القول الخطبي الذى قدمه من انصاف الخصم حتى يقوى رأيه. هذا كله يحتاج اليه فى البرهان، لابل غرضه كله هو ان يبين ان رأيه اصح من آراء مخالفيه ممن ادعى ان النظر الفلسفى يؤدى الى كون السماء واقعة تحت الكون والفساد ، لكنها لم تقدم قط ، وتكونت ولا تفسد وسائر ما يذكر من تلك الآراء ، وهذا صحيح بلا شك ، لان رأيه اقرب الى الصحة من آرائهم بحسب الاستدلال من طبيعة الوجود.

ونحن ليس كذلك نزعم ، كما سأبين ، لكن قد غلبت الاهوية [433] على جميع الفرق حتى على الفلاسفة ويريدون ان يثبتوا ان ارسطو برهن هذه المسألة. فلعل على رأيهم ارسطو برهن على هذه المسألة | ، وهولم يشعر [434]، انه برهن حتى تُنُبه لذلك بعده. اما انا فلا شك عندى في [435] ان تلك الاراء التى يذكرها [436] ارسطو فى هذه المعانى اعنى قدم العالم وعلة (٢٢٧ – ب) ج

---

(431) بكون السماء: ت ج ، يكون السماء كائنه فا سدة : ن (432) اقبل و ارضى : ت، اقبلو ارضا : ج (433) الاهوية: ت ، الاهوى : ج (434) لم يشعر : ت، لا يشعر : ج (435) فى — : ج (436) يذكرها : ت ، ذكرها : ج

اختلاف حركات الافلاك وترتيب العقول، كل ذلك لا برهان عليه ولا توهم ارسطو يوما قط ان تلك الاقاويل برهان، بل كما ذكر من ان[437] طرق الاستدلال | على هذه الاشياء ابوابها مسدودة من دوننا ولا عندنا (٣٣ - ب) م مبدأ لها نستدل به. وقد علمت نص كلامه وهو هذا[438] والتى ليست لنا فيها حجة او هى[439] عظيمة عندنا. فان[440] قولنا فيها لِمَ ذلك عسر[441]. مثل قولنا هل العالم ازلى[442] ام لا : هذا نصه.

لكنك قد علمت تاويل ابى نصر لهذا المثل وما بين فيه وكونه استشنع ان يكون ارسطو يشك فى قدم العالم واستخف بجالينوس كل الاستخفاف فى قوله: وان[444] هذه المسألة مشكلة لا يعلم لها برهان[445] ويرى ابو نصر ان الامر بيّن واضح يدل عليه البرهان ان السماء ازلية وما داخلها كائن فاسد. وبالجملة ليس بشئ من هذه الطرق التى ذكرناها فى هذا الفصل يصحّح رأيا[446] او يبطّل او يشكّك فيه. وانما اتينا بما اتينا لعلمنا ان اكثر من يزعم انه قد[447] تحذّق وإن لم يفهم شيئا من العلوم يقطع بقدم العالم تقليدا لمن شهر علمهم القائلين بقدمه، ويطرح كلام جميع النبيين لما ليس[448] كلامهم فى معرض التعليم بل فى معرض الاخبار عن الله، وهى الطريق التى لا يهتدى بها الا احاد، أسعدهم العقل. واما ما نرومه نحن من امر حدوث[449] العالم على رأى شريعتنا فسوف اذكره فى فصول تاتى.

فصل يو [١٦] (٣٤ - ا) م

هذا فصل[450] أبين لك فيه ما اعتقده فى هذه المسألة، وبعد ذلك آتى بدلائل على ما نرومه فاقول: ان كل ما يقوله من يزعم انه برهن على

---

(437) من ان : ت ، ان من : ج (438) طوبيقا ١ / ١١ (440) فان : ت ، ان : ج (441) لم .. عسر ، ت ، ليس ... عسرا : ج (442) ازلى : ج ، اولى : ت (443) يشك : ت ، يشكلك : ج (444) وان هذا : ت ، فى هذه : ج (445) برهان: ت ، برهانا: ج (446) رأيا: ج ، رأى : ت (447) قد —: ت (448) ليس: ت ، لام: ج (449) حدوث: ت ، حدث: ج (450) فصل: ت ، الفصل : ج

(439) اوهى : ت ، أن هى : ج

حدوث العالم من المتكلمين لا ارضى تلك الأدلة، ولا أغالط نفسى فى ان اسمى طرق المغالطات براهين[451] وكون الانسان يدعى انه يبرهن مسألة ما بمغالطات، فانه عندى لم يقوِّ تصديق[452] ذلك المطلوب بل اضعفه وطرّق الطعن عليه[453] لانه اذا تبين فساد تلك الادلة ضعفت النفس فى تصديق المستدل عليه، وكون الامر الذى لا برهان عليه يبقى مع مجرد كونه مطلوبا ان يُقبل[454] فيه احد طرفي النقيض اولى. وقد ذكرت لك طرق المتكلمين فى اثبات حدث العالم، ونبهتك على مواضع الطعن فيها. كذلك كل ما ذكره ارسطو وتباعه من الاستدلال على قدم العالم، ليس هو عندى برهانه قطعيا بل حججا[455] تلحقها الشكوك العظيمة كما ستسمعه.

فالذى ارومه انا ان ابين ان كون العالم محدثا على رأى شريعتنا الذى قد بينته، ليس بممتنع وان تلك الاستدلالات كلها الفلسفية[456] التى يبدو منها ان ليس الامر كما ذكرنا، يوجد لتلك الحجج كلها وجه يعطّلها ويبطّل الاستدلال بها علينا. فاذا صح لى ذلك وكانت هذه | (٣٤ - ب) م
المسألة اعنى قدم العالم او حدوثه ممكنة[457] كانت عندى مقبولة من جهة النبوة التى تبيّن امورا ليس فى قوة النظر الوصول اليها، كما نبين ان النبوة لا تبطل ولو على رأى من يعتقد القدم. وبعد ان ابين امكان دعوانا آخذ فى ترجيحه على ما سواه بدليل نظرى[458] ايضا اعنى فى[459] ترجيح القول فى[460] الحدوث على القول بالقدم وابين ان كما تلزمنا شناعة ما فى اعتقاد الحدوث، كذلك تلزم شناعة اشد منها فى اعتقاد القدم، وها انا الآن آخذ فى ايجاد الطريق التى تعطّل دلائل كل[461] من يستدل على قدم العالم.

---

(451) المغالطات براهين : ت ، المغالطة برهانا: ج (452) تصديق — : ج (453) عليه: ت ، اليه : ج (454) ان يقبل: ج ، او يقبل: ت ، يطلق : ن ، يطلب : ى (455) برهانا قطعيا بل حججا: ت ، برهان قطعي بل حجج : ج (456) الفلسفية : ت ، فلسفية : ج (457) ممكنة : ت ، ممكنا : ج (458) نظرى : ت ، نظر : ج (459) فى — : ت (460) فى : ج ، ب : ت (461) كل — : ج

فصل يز [١٧]

كل حادث كائن بعد ان لم يكن. ولو كانت مادته موجودة وانما خلعت صورة ولبست اخرى. فان طبيعته بعد حدوثه وفراغه واستقراره غير طبيعته فى حال تكونه وأخذه فى الخروج من القوة الى الفعل وغير طبيعته ايضا قبل ان يتحرك[462] للخروج الى الفعل. مثال ذلك ان طبيعته منىّ الانثى وهودم فى اوعيته غير طبيعته فى حال الحمل عندما لقيه[463] منىّ الذكر، واخذ يتحرك، وطبيعته ايضا فى هذا الوقت غير طبيعة الحيوان المستكمل بعد ولادته ولا استدلال بجميع الوجوه[464] من طبيعة الشئ بعد كونه وفراغه وحصوله، مستقرا | على اكمل حالاته على حال ذلك (٣٥ - ١) م بشئ فى حال حركته للكون ولا يستدل من حالته فى حال حركته على حالته قبل ان ياخذ فى | الحركة ومتى ما غلطت فى هذا وطردت الاستدلال (٢٣٨ - ١) ج من طبيعة الشئ الحاصل بالفعل على طبيعته وهو بالقوة حدثت لك شكوك عظيمة، وتمحلت عندك امور لازم كونها ولزمت عندك امور مستحيلة.

فا فرضْ فى ما مثلنا به أن انسانا كامل الفطرة جدا وُلد وماتت والدته بعد ان ارضعته اشهرا وانفرد الرجل[465] بتمام تربية هذا المواود فى جزيرة منقطعة الى ان كبر وعقل وعلم وهو لم يرقط امرأة ولا انثى من اناث سائر الحيوان. فسأل وقال الرجل ممن معه كيف وُجدنا وعلى اى حال تكوّنّا[466]؟ فاجابه المسؤول ان كل شخص منا انما تكون فى بطن شخص من نوعنا مثلنا هو انثى بصورة كذا. وان الشخص منا كان صغير الجسم فى داخل البطن يتحرك ويغتذى وينمو[467] قليلا قليلا وهو حي حتى ينتهى حدا[468] كذا من العظم فينفتح[469] له باب فى اسفل الجسم يبرز منه ويخرج ولا يزال[470] ينمو[467] بعد ذلك الى ان يصير كما ترانا. فذلك المولود اليتيم يسأل ضرورة.

---

(462) يتحرك : ت ، تحرك : ج (463) لقيه : ج ، لقاه : ت (464) الوجوه : ت ، الوجود : ج (465) الرجل : ت ، الرجال : ن (466) تكونا : ت ، تكوننا : ج (467) ينمو : ج ، ينمى : ت (468) حدا : ت ، حد : ج (469) فينفتح : ت، ينفتح : ج (470) ولايزال : ت ج ، ولم يزل : ن

ويقول · فهذا الواحد منا عند ما كان صغيرا فى البطن وهو حى متحرك ينمو. هل كان ياكل ويشرب ويتنفس من فيه وانفه ويتغوط[471]؟ فيقال له، لا. فهو بلا شك، يبادر لتكذيب هذا ويقيم البرهان على جميع هذه (٣٥ - ب) م الامور الحقيقية بانها ممتنعة باستدلاله بالموجود | الكامل المستقر، ويقول كل شخص منا اذا مُسك عنه النَفَس بعض ساعة، مات وتعطلت حركاته. فكيف يتصور ان يكون شخص منا فى داخل وعاء صفيق محيط به فى داخل جوف مدة اشهر، وهو حى متحرك؟ ولو ابتلع احدنا عصفورا لمات ذلك العصفور لحينه عند حصوله فى المعدة. فكيف فى البطن الاسفل وكل شخص منا ان لم ياكل[472] الطعام بفيه ويشرب الماء ففى ايام قليلة يهلك بلا شك، فكيف يبقى الشخص حيا اشهرا دون اكل وشرب[473]. وكل شخص منا ان اغتذى ولم يَغُط[474] ففى ايام قليلة يموت باشد ألم. فكيف يقيم هذا أشهرا دون تغوط ولو انثقب بطن احدنا، مات بعد ايام، فكيف يزعم ان هذا الجنين كانت سرته مفتوحة وكيف لا يفتح عينيه ولا يبسط كفيه ولا يمد رجليه، وجميع اعضائه سالمة لا آفة بها كما زعمتم. وهكذا يطرد له القياس كله ان الانسان لا يمكن بوجه ان يتكون على هذه الصورة.

فتامل هذا المثل واعتبره يا ايها الناظر فتجد هذه حالنا مع ارسطو سواء، لانا نحن معشر تباع موسى سيدنا وابراهيم ابينا عليهما السلام نعتقد ان العالم كوّن على صورة كذا وكذا، وكان كذا من كذا وخلق كذا بعد كذا، فياخذ ارسطو يناقضنا ويستدل علينا من طبيعة الوجود المستقرة الكاملة الحاصلة بالفعل التى نقر له نحن انها بعد استقرارها وكما لها، لا تشبه (٣٦ - ١) م شيئا مما كانت عليه فى حال الكون، وانها | اوجدت بعد العدم المحض. واى حجة تقوم علينا من جميع ما يقوله، وانما تلزم تلك الحجج لمن يدعى ان طبيعة هذا الوجود المستقرة تدل على كونه محدثا وقد اعلمتك انى انا لا ادعى ذلك وها انا ارجع واذكر لك اصول طرقه، وأريك كيف لا يلزمنا منها شئ بوجه.

---

(471) انفه و يتغوط : ت ، انفيه و يتغيط : ج (472) لم ياكل : ت ج ، لاياكل : ن
(473) اكل و شرب : ت ، ياكل و يشرب : ج (474) يغط : ت ، يغوط : ج

ودعوانا ان العالم بجملته اوجده الله بعد عدم ، وكوّنه الى ان كمل كما تراه. قال : ان المادة الاولى لاكائنة ولا فاسدة. واخذ ان يستدل على ذلك من الأشياء الكائنة الفاسدة ويبين امتناع كونها ، وهذا صحيح لانا نحن ما ادعينا المادة الاولى تكونت كتكون الانسان من المنى اوتفسد كفساد الانسان للتراب ، بل ادعينا ان الله اوجدها ، من لا شئ[475] ، وهى على ما هى عليه بعد ايجادها ، اعنى كونها يتكون منها كل شئ و يفسد لها[476] كل ما تكون منها ولا توجد عارية[477] من صورة ، وعندها ينتهى الكون والفساد ، وهى لاكائنة ككون ما يتكون منها ولا فاسدة كفساد ما يفسد اليها ، بل مُبدَعَة. و اذا[478] شاء مُبدِعُها، عدّمها عدما محضا مطلقا.

وكذلك تقول فى الحركة سواء لانه استدلال من طبيعة الحركة انها غير كائنة ولا فاسدة ، و الامر صحيح لانا ندعى انه بعد وجود الحركة على هذه الطبيعة التى هى مستقرة عليها لا يتخيل كونها وفسادها كونا كليا وفسادا كليا ككون الحركات الجزئية الكائنة وكفساد الحركات الجزئية وهو القياس فى كل ما يلزم | طبيعة الحركة. (٣٦ – ب) م

وكذلك القول فى الحركة[479] الدورية لا ابتداء لها هو صحيح بعد ايجاد الجسم | الكرىّ المتحرك دورا لا يتصور فى حركته ابتداء. وكذلك (٢٣٨ – ب) ج نقول فى الامكان الذى يلزم ان يتقدم كل متكون لان هذا انما يلزم فى هذا الموجود المستقر الذى كل ما يتكون[480] فيه انما يتكون[480] من موجود ما. اما الشئ المبتدع من عدم ، فليس ثم شئ مشار اليه لا فى الحس ولا فى العقل فيتقدمه امكان. وكذلك نقول ايضا فى كون السماء لا تضاد فيها ، فان هذا صحيح غير انا نحن ما ادعينا ان السماء تكونت كتكون الفرس والنخلة ولا ادعينا ان تركيبها يوجب لها الفساد كالنبات والحيوان من اجل التضاد الذى فيها.

---

(475) من لاشئ : ت ، لا من شئ : ج (476) يفسد لها : ت ، يفسد و يفسد اليها : ج (477) عارية : ت ، عرية : ج (478) اذا : ت ، ان : ج (479) فى الحركة : ت ج ، فى ان الحركة : ن (480) يتكون : ت ، تكون : ج

وملاك الامر هو ما ذكرناه ان الموجود فى حال كماله وتمامه لا تدل حالته تلك على حالته قبل كماله ، ولا شنيع علينا ايضا فى قول قائل انه كُوِّنت السماء قبل الارض او الارض قبل السماء ، او كانت السماء دون كواكب ، او نوع حيوان دون نوع آخر . اذ ذلك كله فى حال تكون [481] هذه الجملة . كما ان الحيوان عند تكونه [482]، كان القلب منه قبل الانثيين كما يشاهَد عيانا ، والعروق قبل العظام ، وان كان بعد كماله لا يوجد فيه عضو دون عضو من جميع الاعضاء التى لا يمكن بقاء الشخص دونها . هذا كله ايضا [483] يحتاج اليه إن أخذ النص على ظاهره ، وان كان ليس الامر كذلك ، كما سيبيّن اذا امعنا فى القول [484].

(٣٧ - أ) م فينبغى ان تتحفظ بهذا المعنى فانه سور عظيم | بنيته حول الشريعة محيط بها يمنع حجارة كل رامٍ اليها فان حاجّنا [485] ارسطو اعنى الآخذ برأيه وقال فاذ و [486] لا يدلنا هذا الموجود فبماذا [487] علمتم انتم ان هذا مكوَّن ؟ وانه كانت ثم طبيعة اخرى كونته . قلنا هذا لا يلزمنا بحسب رومنا ، لانا لا نروم الآن ان نثبت ان العالم محدث بل الذى نرومه هو امكان كونه محدثا ولا يستحيل هذا الدعوى بالاستدلال بطبيعة الوجود التى لا ننا كر فيها ، فاذا ثبت امكان الدعوى كما بينا ، رجعنا بعد ذلك ، ورجحنا رأى الحدوث ولم يبق فى هذا الباب الا ان ياتينا بامتناع كون العالم محدثا ، ليس من طبيعة الوجود ، بل مما يقضيه [488] العقل فى حق الاله ، وهى الجهات الثلاث التى قد قدمت لك ذكرها وانهم يستدلون بها على قدم العالم من جهة الاله . وها انا اظهر لك وجه التشكيك عليها حتى لا يصح منها دليل بوجه فى فصل [489] ياتى .

---

(481) تكون : ت ج ، تكوين : ن (482) تكونه : ج ، تكوينه : ت (483) فى : ت بعد يحتاج (484) الفصل الآتى ٣٠ (485) حاجنا : ت ، حاججنا : ج (486) فاذ و : ج ، فاذ : ت (487) فبماذا : ت ، بما : ج (488) يقضيه : ت ج ، يقتضيه : ن (489) فصل : ت ج ، فصول : ن

فصل يح [١٨]

الطريق الأولى التي يذكرون التي يلزمنا بها بزعمهم ان الله [490] خرج من القوة الى الفعل اذا كان يفعل وقتا، ولا يفعل وقتا، ونقض هذا الشك بين جدا. وذلك ان هذا الامر انما يلزم فى كل مركب | من مادة (٣٧ - ب) م ذات امكان وصورة فهو بلا محالة، متى فعل ذلك الجسم بصورته بعد ان لم يفعل، فقد كان فيه شئ بالقوة وخرج للفعل، فلا بدله من مخرج، لان هذه المقدمة انما تبرهن فى ذوات المواد. اما ما ليس بجسم ولا له مادة، فليس فى ذاته امكان بوجه. وكل ما له هو بالفعل دائما وليس يلزم فيه هذا ولا يمتنع فيه ان يفعل وقتا ولا يفعل وقتا، ولا يكون ذلك تغيرا فى حق المفارق، ولا خروجا [491] من القوة الى الفعل.

دليل ذلك، العقل الفعال، على رأى ارسطو وتباعه، الذي هو مفارق، وقد يفعل وقتا ولا يفعل وقتا، كما بين ابو نصر فى مقالته « فى العقل » هناك قال كلاما هذا نصه :

« وظاهر[492] ان العقل الفعال ليس دائما يفعل، بل يفعل حينا ولا يفعل حينا » [493]. هذا نصه. وهو حق بين ومع كونه كذلك، فليس يقال ان العقل الفعال متغير ولا كان فاعلا بالقوة وصار بالفعل، لما فعل فى وقت مّا ما لم يفعله من قبل، لانه لا نسبة بين الاجسام، وما ليس بجسم ولاشبه بوجه لا فى حين الفعل ولا فى حين الكف عن الفعل. وانما يقال لفعل الصور ذوات المواد، ولفعل المفارق فعلا باشتراك الاسم. فلذلك لا يلزم من كون المفارق لا يفعل فى وقت ما، الفعل الذى يفعله فى ما بعد ان يكون خرج من القوة الى الفعل كما نجد [494] ذلك فى الصور ذوات المواد، ولعل ظانّا يظن ان فى هذا القول مغالطة مّا، وذلك ان العقل | الفعال انما وجب ان يفعل وقتا ولا يفعل وقتا، ليس من اجل (٣٨ - ا) م

---

(490) الله : ج، الاله : ت (491) خروج : ج (492) وظاهر : ج، قال وظاهر : ت (493، القسم ٤٧ الصحيفة ٣٢ نشر Bouyge (494) نجد - : ج

امرما فى ذاته . بل من اجل تهيؤ المواد. اما الفعل منه فدائم لكل متهيئ . فان كان ثم عائق عن الفعل فمن اجل التهيؤ[495] المادى لا من اجل العقل فى نفسه

فليعلم هذا الظانّ ان قصدنا ليس هو الاخبار بالسبب الذى من اجله فعل الله تعالى فى وقت ولم يفعل فى وقت ولا الزمنا بهذا المثال . وقلنا
(٢٣٩ -) ج ان كما العقل | الفعال يفعل فى وقت ولا يفعل فى وقت وهو مفارق كذلك الله تعالى، ما قلنا هذا ولا الزمناه، ولو فعلنا ذلك لكانت مغالطة، بل الذى الزمناه وهو الزام صحيح ان العقل الفعال الذى ليس هو جسما ولا قوة فى جسم، وان فعل وقتا، ولا يفعل ذلك الفعل وقتا اخر، كان سبب ذلك اى شئ كان فليس يقال فيه انه خرج من القوة الى[496] الفعل ولا انه كان فى ذاته امكان ولا انه مفتقر لمُخرِج يخرجه من القوة الى الفعل ، فقد سقط عنا ذلك الشك العظيم الذى شكّك[497] علينا القائل بقدم العالم اذ ونحن نعتقد انه تعالى لا جسم ولا قوة فى جسم، فلذلك لا يلزمه تغير، اذ وفعل بعد ان لم يفعل.

الطريق الثانية: هى الشئ يوجب[498] بها قدم العالم لارتفاع الدواعى والطوارئ والموانع فى حقه تعالى وحل هذا الشك عسير[499] وهو دقيق فاسمعه.

اعلم ان كل فاعل ذى ارادة يفعل افعاله من اجل شئ ما ، فانه
(٣٨ - ب) م بالضرورة انما يوجب له ان يفعل وقتا | ولا يفعل وقتا من اجل موانع او طوارئ. مثال ذلك ان الانسان مثلا يريد ان تكون له دار فلا يبْنيها لاجل الموانع ، وذلك اذا لم تكن مادة حاضرة او تكون حاضرة ولا تتأتى لقبول الصورة لعدم الآلات ، وقد تكون المادة والآلات حاضرة ولا يبنى لكونه لا يريد ان يبنى لاستغنائه عن الكّن ، فاذا طرأت

---

(495) التهيؤ ت ، تهيؤ . ج (496) الى ت ، - (497) شكك : ت ، شك - (498) يوجب ت ، وجب - (499) عسير ت ، عسر . ج

طوارئ مثل حرّ او برد يوجد له طلب الكنّ، فحينئذ يريد ان يبنى؛ فقد تبين ان الطوارئ تغير الارادة، والموانع تقاوم الارادة، فلا يفعل بحسبها. هذا كله متى كانت الافعال من اجل شئ ما، خارج عن ذات الارادة. امامتى لم يكن للفعل غاية اخرى بوجه الاكونه تابعا لارادة، فان تلك الارادة لا تحتاج دواعى. وذلك المريد وان لم تكن له موانع لا يلزم ان يفعل دائما، اذ ليست[500] ثم غاية ما خارجة من اجلها يفعل. فيلزم اذا لم تكن موانع لحصول تلك الغاية ان يفعل، ان الفعل ههنا تابع لمجرد الارادة.

فان قال قائل: هذا كله صحيح لكن كونه يريد وقتا ولا يريد وقتا، اليس هذا تغيرا؟ قلنا له: لا، اذ حقيقة الارادة وما هيتها، هذا معناها ان يريد ولا يريد. فان كانت تلك الارادة لذى مادة حتى يطلب بها غاية ما خارجة، فتكون ارادة متغيرة بحسب الموانع والطوارئ. اما ارادة المفارق التى ليست هى من اجل شئ آخر بوجه فليست متغيرة ولا كونه[501] يريد الآن شيئا و[502] يريد غيره غدا تغيرا فى ذاته | ولا يستدعى هذا سببا (٣٩ - ١) م
آخر، كما انه كونه يفعل ولا يفعل، ليس بتغير كما بينّا. سيبين ان ارادتنا وارادة المفارق انما يقال عليها[503] ارادة باشتراك ولاشبه بين الارادتين، فقد انفكّ ايضا هذا الاعتراض، وتبين انه لايلزمنا من هذه[504] الطريق[505] محال وهذا هو رومنا كما علمت.

والطريق[506] الثالثة: وهى التى يلزمون بها قدم العالم لكون كل ما تقتضيه الحركة ان يبرز قد برز وحكمته قديمة كذاته، فاللازم عنها قديم. وهذا الزام ضعيف. وذلك انا كما جهلنا حكمته التى اوجبت ان تكون الافلاك تسعة لااكثر ولا اقل، وعدد الكواكب على ما هو[507] عليه، لا اكثر ولا اقل ولا اكبر ولا اصغر. كذلك نجهل حكمته فى كونه اوجد الكل بعد ان لم يكن منذ مدة قريبة والكل تابع لحكمته الدائمة الغير متغيرة

---

(500) بيست ت، بيس حـ (501) ولا كونه ت جـ، ولا: ں (502) و ت، ولا حـ (503) عليهم ت، عليها حـ (504) هذه: ت، هذا جـ (505) الطريق ت حـ، الطرق ں (506) والطريق ت، الطريق جـ (507) هو: ت، هى: جـ

لكوننا [508] بجهل كل الجهل قانون تلك الحكمة و مقتضاها . اذ المشيئة ايضا فى رأينا تابعة للحكمة. و الكل شئ واحد اعنى ذاته و حكمته اذ نحن لا نعتقد الصفات . و ستسمع فى هذا المعنى كثيرا ؛ اذا تكلمنا فى العناية [509] و بهذا الاعتبار تسقط تلك الشناعة.

و اما ما ذكره ارسطو من اجماع الامم فى سالف الدهر [510] من ساكن الملائكة فى السماء و من كون الاله فى السماء. وكذلك جاء فى ظواهر النصوص، فليس ذلك للدلالة على قدم السماء كما يريد هو ، بل ذلك قيل للدلالة على ان | السماء تدلنا على وجود العقول المفارقة . وهم الروحانيون و الملائكة . (٣٩ - ب) وهى تدلنا على وجود الاله وهو محركها و مدبرها كما سنبين و نوضح ان ليس ثم دليل [511] يدلنا على وجود الصانع على رأينا كدلالة السماء وهى تدل ايضا على رأى الفلاسفة كما ذكرنا على وجود محركها . و انه لا جسم ولا قوة فى جسم. و بعدما بينت لك من امكان دعوانا و انه ليس بالممتنع كما يزعم من يقول بالقدم ارجع و ابين ترجيح رأينا بالنظر و اظهر ما يلزم رأيه من الشناعة فى فصول تاتى .

فصل يط [١٩]

قد بان لك من مذهب ارسطو ومن مذهب كل من يقول بقدم العالم انه يرى ان هذا الوجود صدر عن البارى على جهة اللزوم ، و انه تعالى علته [512] ، وهذا معلول ، و [513] هكذا لزم. وكما لا يقال فيه تعالى لم وجد او كيف وجد ؟. هكذا اعنى واحدا وغير جسم. كذلك لا يقال فى العالم بجملته لم وجد وكيف وجد؟ هكذا ، اذ هذا كله لازم ان يوجد كذا العلة و معلولها. ولا يمكن فيهما عدم بوجه . ولا تغير عما هما عليه. فلذلك يلزم عن هذا الرأى لزوم دوام كل شئ على طبيعته ، و أن لا يتغير بوجه (٢٣٩ - ب) ج

---

(508) لكوننا : ج ، لكنا . ت (509) الجزء الثالث الفصل ١٢ ، ١٧ و انظر الجزء الاول الفصل ٦٩ (510) سالف الدهر ت ج ، خالف ن (511) دليل : ت ، دليلا ج (512) علة ت ، علة العلل : ن ، ولايقرأ فى ج (513) و - : ج

شيء من الاشـــياء عن طبيعته. و بحسب هذا الرأى يكون تغير شيء من الموجودات عن طبيعته ممتنعا | فلا تكون اذن هذه الاشـــياء كلها بقصد (٤٠ - ا) م قاصد اختار واراد ان تكون هكذا ، لانه ان كانت بقصد قاصد ، فقد كانت غير موجودة؛ هكذا قبل ان تُقصَد. و اما بحسب رأينا نحن فالامر بيّن انها بقصد لاعلى جهة اللزوم ، ويجوز ان يغيرها ذلك القاصد ويقصد قصدا آخر ، لكن ليس اىّ قصد باطلاق ، لان ثم طبيعة امتناع ثابتة لا يمكن بطلانها كما نبين.

وغرضى فى هذا الفصل ان ابين لك بدلائل تقارب البرهان ان وجودنا هذا يدلنا على انه بقصد قاصد، ضرورة من غير ان اتكلف ما ارتكبه (514) المتكلمون من ابطال طبيعة الوجود والقول بالجزء ، وخلق الاعراض مستمرا ، وجميع ما بينت لك من اصولهم التى انما راموا تمهيدها (515) لا يجاد التخصيص (516). ولا تظن انهم ايضا قالوا هذا الذى اقوله. اما انهم راموا ما اورمه (517) فلا شك. وكذلك ذكروا الامور التى اذكرها ولحظوا فيها التخصيص ، غير انهم لا فرق عندهم بين اختصاص هذا النبات بالحمرة دون البياض او بالحلاوة دون المرارة، او اختصاص السماء بما هى عليه من الشكل دون التربيع والتثليث. واثبتوا التخصيص بمقدماتهم تلك التى قد علمتها ، وانا اثبت التخصيص فى ما ينبغى ان يثبّت فيه بمقدمات فلسفية ماخوذة من طبيعة الوجود. وهذه الطريق ابينها بعد تقديم هذه :

المقدمة وهى ان كل مادة (518) مشتركة بين اشـــياء متغايرة بوجه من وجوه التغاير (519). فلا بد ضرورة من سبب آخر ، خارجاعن (520) | (٤٠ - ب) م تلك المادة المشتركة هو (521) الذى اوجب كون بعضها بصفة ما، و

---

(514) ارتكبه : جـ ، ارتكبته : ت (515) تمهيدها : ت ، تمهيدا : جـ (516) التخصيص. ت جـ - التلخيص: ن (517) ماارومه : ت ، الذى اقوله: جـ (518) ان كل مادة . ت جـ ، ان المادة : ن (520) خارجا : ت ، خارج : جـ (519) التغاير : ت جـ ، التغيير ن (521) هو ت جـ ، وهو : ن

بعضها بصفة اخرى ، او اسـباب على عدد المتغايرات [522] . وهذه مقدمة مجمع عليها ممن يعتقد القدم ، وممن يعتقد الحدوث. وبعد هذه المقدمة آخذ في تبيين [523] ما قصدت تبيينه على جهة السؤال [524] والجواب على رأى ارسطو.

سـألنا آرسطو وقلنا له : قد برهنت لنا على كون مادة كل ما تحت فلك القمر مادة واحـدة مشتركة للكل. فما علة اختلاف هذه الانواع الموجودة هنا ، وما علة اختلاف اشخاص كل نوع منها ؟

فجـاوبنا عن ذلك بان قال علة الاختلاف تغير امتزاج المركبات من تلك المادة . وذلك ان تلك المادة المشـتركة قبلت اولاً اربع صور ، وكل صورة منها تبعتها كيفيتان، وبتلك الكيفيات الاربع صارت اسطقسات لما تركب منها . وذلك انها تختلط اولا بحركة الفلك، ثم تمتزج فيحدث الاختلاف فى المختلطات المتركبة منها بمقادير مختلفة من الحار و البارد و الرطب واليابس ، فتصير فيها بهذه الامزجة المختلفة تهيؤات مختلفة لقبول صور مختلفة. وبتلك الصور ايضا تصير متهيئة لقبول صور اخرى وهكذا دائما.

والصورة النوعية الواحدة يوجد لمادتها عرض كبير فى كمها وكيفها. وبحسب ذلك العرض تختلف اشخاص النوع كما تبين فى العلم الطبيعى. وهذا كله صحيح بيّن لمن ينصف نفسه ولا يخدعها.

ثم سـألنا | ارسطو ايضا وقلنا له: اذا كان امتزاج [525] الاسطقسات (٤١ - ب) م هو السبب فى تهيؤ المواد لقبول الصور المختلفة ، اى شئ هيأ تلك المادة الاولى حتى يقبل [526] بعضها صورة النار وبعضها صورة الارض وما بينها لقبول صورة الماء والهواء ومادة الكل واحدة مشتركة؟ وبما ذا كانت مادة الارض احق بصورة الأرض ومادة النار احق بصورة النار؟

---

(522) المتغايرات : ت ج ، المتغيرات : ن (523) تبيين ت ج ، تبينه : ن (524) السؤال : ج ، المسألة : ت (525) امتزاج : ت ، امزاج ج (526) يقبل : ج ، قبل : ت

فجاوب ارسطو عن ذاك باں [527] قال : اوجب ذلك اختلاف المواضع. اذ هى او جبت لهده المادة الواحدة تهيؤات مختلفة، و ذلك ان الذى يلى منها المحيط اثّر فيه لطافة و سرعة حركة ، و قربا [528] من طبيعته، فقبل بذلك التهيؤ صورة النار. وكلما [529] بعدت المادة عن المحيط نحو المركز صارت أكثف و اصلب و اقل ضوءاً ، فصارت ارضا وهى العلة فى [530] الماء و الهواء فكان ذلك ضروريا، اذ من المحال أن تكون هذه المادة فى، لامكان ، او يكون المحيط هو المركز و المركز | هو المحيط. (٢٤٠ - ا) ج فهذا اوجب لها التخصيص بصور مختلفة اعنى التهيؤ لقبول صور مختلفة.

ثم سالناه وقلنا له هل المحيط اعنى السماء ما دتها ومادة الاسطقسات واحدة ؟ قال : لا ، بل تلك مادة اخرى و صور اخرى، و الجسم مقول على هذه الاجسام التى لدينا، وعلى تلك باشتراك كما بيّن المتاخرون. وقد بُرهن على جميع ذلك. ومن هنا اسمعْ ما اقوله انا ايها الناظر فى مقالتى هذه.

قد علمت برهان ارسطوان باختلاف الافعال يستدل | على اختلاف (٤١ - ب) م الصور ، فلما كانت حركات الاسطقسات الاربعة مستقيمة وحركة الفلك دورية ، عُلم ان تلك المادة غير هذه المادة ، وهذا صحيح ، بحسب النظر الطبيعى. ولما وجدت ايضا هذه التى حركاتها مستقيمة مختلفة الجهة، منها ما يتحرك الى فوق ، ومنها ما يتحرك الى اسفل ، و وجد ايضا الذى يتحرك منها لجهة واحدة ، بعضها اسرع ، و بعضها ابطأ ، عُلم انها مختلفة الصور. وبهذا عُلم ان الاسـطقسات اربعة. وعلى هذا النحو من الاستدلال بعينه يلزم ايضا ان تكون مادة الافلاك كلها واحدة، اذ كلها تتحرك دورا وصورة كل فلك مخالفة لصورة الفلك الآخر ، اذ هذا يتحرك من الشرق للغرب واخر من الغرب للشرق. وايضا فان

(527) باں · ت ، - ج (528) قرب ـه، قرب: ت (529) كلما: ت ، كل ما : ج
(530) ى الماء ت ج ، من الماء ں

حركاتها مختلفة فى السرعة والإبطاء ، فيلزم ان يسأل ايضا ويقال له اذ وهذه مادة مشتركة لجميع الافلاك قد اختصّ كل موضوع [531] منها بصورة ما غير صورة الاخر. مَن هو مخصص هذه الموضوعات ومُهيئها لقبول صور مختلفة ؟ وهل ثم بعد الفلك شئ اخر ينسب له هذا التخصيص الا الله عز وجل.

وها انا انبهك على بُعد غور ارسطو ، وغرابة ادراكه وكيف زحمه هذا الاعتراض ، بلا شك، ورام الخروج عنه باشياء لم يساعده الوجود عليه ، وان كان لم يذكر هذا الاعتراض ، لكنه يبدولنا [532] من اقواله [533] انه يروم ان ينظم لنا وجود الأفلاك كما نظم لنا وجود ما دون الفلك حتى يكون | الكل على جهة اللزوم الطبيعى ، لاعلى جهة (٤٢-١) م قصد قاصد كيف شاء ، وتخصيص مخصص على اى وجه احبّ ، فلم يتِمّ له ذلك ولا يتمّ ابدا. وذلك انه يروم ان يعطي العلة فى كون الفلك تحرك من الشرق ولم يتحرك من الغرب ، ويروم ان يعطى العلة فى كون بعضها سريع الحركة وبعضها بطيئا. [534]. وان ذلك لازم لنظام وضعها من الفلك الاعلى ويروم ان يعطى العلة فى كون كل كوكب من السبعة له عدة افلاك ، وهذا العدد العظيم فى فلك واحد ، هذا كله يروم اعطاء اسبابه حتى ينظم لنا الامر نظما طبيعيا على جهة اللزوم ، لكنه لم يتم له شئ من هذا ، لان كل ما بينّه لنا مما [535] دون فلك القمر جرى على نظام مطابق للموجود بيّن العلل.

وامكن ان يقال فيه إنه على جهة اللزوم عن حركة الفلك وعن قواه . أما جميع ما ذكره فى امور الفلك ، فلا علة بينة اعطى فى ذلك . ولاجرى [536] الامر فيه على نظام يمكن ان يُدَّعَى فيه اللزوم. اذ نرى الافلاك : منها ما هو الاسرع حركة فوق الابطأ حركة ، ومنها ما هو

(531) موضوع : ت جـ ، موضع : ن (532) لنا : جـ ، – : ت (533) اقواله : ت ، اقا ويله : جـ (534) بطيئا : جـ ، بطى' : ت (535) مما : ت، من : جـ (536) جرى : ت جـ ، اجرى : ن

الابطأ حركة فوق الاسرع حركة، ومنها ما حركاتها متساوية، وان كانت بعضها فوق بعض، وامور أخرى عظيمة جدا فى حق اعتبار كون الامر على جهة اللزوم، سافرد لها فصلا من فصول هذه المقالة [537]

وبالجملة فان ارسطو، بلا شك، لما علم ضعف اقاويله فى تعليل هذه الاشياء واعطاء اسبابها، قدم على اخذه فى هذه المباحث كلاما | هذا نصه (٤٢-ب) م
قال [538] : «نريد الان ان [539] نفحص عن مسألتين اثنتين فحصا شافيا، فانه من الواجب ان نفحص عنهما، ونقول فيهما بمبلغ عقولنا وعلمنا ورأينا، الا انه لا ينبغى لا حد ان ينزل ذلك منا على قحة وجرأة، لكنه ينبغى ان يعجب من حرصنا على الفلسفة ورغبتنا فيها، فاذا ما طلبنا المسائل الجزيلة [540] الشريفة وقوينا على اطلاقها اطلاقا يسيرا مبرما [541] فيحق على السامع ان يشتد سروره ويبتهج» هذا نص كلامه.

فقد تبين لك انه بلا شك عارف لضعف [542] تلك الاقاويل، ولا سيما بكون علم التعاليم فى زمانه كان لم يكمل ولا عُلم فى زمانه من حركات الفلك مثل ما علمناه اليوم. ويبدو لى ان الذى قاله فى ما بعد الطبيعة من وضع عقل مفارق لكل فلك، انما هو من اجل هذا المعنى ايضا حتّى يكون هناك شئ يخصص كل فلك بحركة ما، وسنبين انه لم يربح بهذا شيئا.

اما قوله فى هذا النص الذى اثبتُّ لك: «بمبلغ عقولنا وعلمنا ورأينا» فانى ابين لك معناه ولم اره لاحد من الشارحين. اما قوله «رأينا» فانه يعنى به جهة اللزوم الذى هو | القول بقدم العالم. واما قوله «علمنا» (٢٤٠-ب) ج
فيعنى الامر البيّن المجمع عليه ان كل شئ من هذه الاشياء لابد له من سبب وعلة؛ او ليس هو امرا واقعا كيف اتفق. وقوله «عقولنا» يعنى

---

(537) الفصل الآتى ٢٤ (538) كتاب السماء II ، ١٢ (539) ان : ت ، - : ج
(540) الجزيلة : ت ج ، الجدلية : ن (541) مبرما : ت ، مكرما : ج (542) لضعف : ج ، ضعف : ت

قصورنا عن اعطاء اسباب مثل هذه الامور على غايتها و نهايتها . | لكنه رعم انه يعطى فيها شيئا يسيرا . وكذلك فعل ، لان الذى ذكره من سرعة الحركة الكلية و بطء فلك الكواكب الثابتة لكونه فى خلاف الجهة هى علة مستغربة عجيبة. (٤٣-أ) م

وكذلك قال يلزم ان كلما بعد فلك عن الثامن كان اسرع حركة ، لكن هذا لم يطرد ، كما بينت لك ، و اشدّ من هذا ان افلاكا ايضا تتحرك من المشرق الى المغرب من دون الثامن ، فكان يجب ان تكون اسرع مما تحتها مما يتحرك كذلك من المشرق الى المغرب ، و ان كان تكون هذه المتحركة من المشرق قريبة فى السرعة من حركة التاسع ، لكنه كما اعلمتك لم يكن علم الهيئة فى زمانه كما هو اليوم.

و اعلم ان بحسب رأينا نحن معشر من يقول بحدث العالم ، يسهل هذا كله و يطرد على اصولنا. لانا نقول: ثم مخصص خصص كل فلك بما شاء من جهة الحركة و سرعتها ، ولكنا نجهل وجه الحركة فى ايجاد هذا. هكذا فلو قصد [543] ارسطو ان يعطينا علة اختلاف حركة الافلاك حتى يكون ذلك على نظام وضع بعضها من بعض كما ظن، لكان ذلك غريبا، وكان يكون علة التخصيص فى حركاتها كعلة اختلاف الاسطقسات فى وضعها بين المحيط و المركز ، لكنه لم ينتظم الامر هكذا كما بينت لك.

و ابيّن من هذا فى وجود التخصيص فى الفلك الذى [544] لا يقدر احد ان يوجد له سببا مخصصا [545] غير قصد القاصد هو وجود الكواكب. وذلك ان كون الفلك متحركا دائما | والكوكب ثابتا دائما [546] ، دليل على ان مادة الكواكب ليست هى مادة الافلاك وقد ذكر ابو نصر فى حواشيه على «السماع» كلاما هذا نصه قال · (٤٣-ب) م

---

(543) قصد ـ ، قدر ت (544) الذى ت ، ـ (545) سبب مخصصا ت ، سبب مخصص ـ (546) الكوكب ثابتا دائما ت . الكواكب ثابتة دائمة ج

«بين الفلك والكواكب فرق ، لان الفلك يشفّ والكواكب لا تشفّ. والسبب فى ذلك ان بين المادتين والصورتين فرقا ، ولكن يسيرا ». هذا نص كلامه. اما انا فلا اقول يسيرا بل مختلف[647] جدا جدا . لانى لا استدل بالشفوف[548] بل بالحركات. فيبيّن لى ان هذه ثلث[549] مواد وثلث[549] صور ، اجسام ساكنة ابدا فى ذاتها ، وهى اجرام الكواكب، واجسام متحركة ابدا وهى اجرام الافلاك ، واجسام تتحرك وتسكن وهى الاسطقسات. فياليت شعرى اى شئ جمع بين هاتين المادتين المختلفتين! اما غاية الاختلاف[550] كما يبدولى او[551] الذى بينهما اختلاف يسير كما يذكر ابو نصر ومن هو المهيئ لهذا الإتحاد؟ .

وبالجملة[552] جسمان مختلفان مركوز احدهما فى الآخر غير مخالف له، بل متحيز فى موضع منه مخصوص ملتحم به بغير قصد قاصد عجب ، واعجب من هذا هذه الكواكب الكثيرة التى فى الثامن ، كلها اكر بعضها صغار ، وبعضها كبار، كوكب هنا[553] واخر على بعد ذراع فى رأى العين. وعشرة مزدحمة مجتمعة ورقعة كبيره جدا ، لا شئ فيها. ما السبب المخصص لهذه الرقعة بعشرة كواكب والمخصّص للاخرى بعدم[554] الكواكب؟ وايضا جسم الفلك كله جسم واحد بسيط لا اختلاف فيه. فباى سبب صار هذا الجزء من الفلك احق بهذا الكوكب الموجود (٤٤-١) م فيه من الجزء الاخر؟

وهذا كله وكل ما هو من نمطه ، انما يبعد جدا ، بل يقارب الامتناع ، اذا اعتقد ان هذا كله وجب على جهة اللزوم عن الإله[555] يراه ارسطو. اما اذا اعتقدان هذا كله بقصد قاصد فعل هكذا[556] ،

---

(547) مختلفا : ت ، يختلف : ج (548) بالشفوف : ت ، بالشفيف : ج (549) فى ج : ثلاث (550) اما غاية الاختلاف : ت ، – : ج (551) او : ت ، ان : ج (552) وبالجملة : ت ، بالجملة : ج (553) هنا : ت ، منها : ج (554) بعدم : ت ، لعدم : ج ن (555) الاله : ت ، الله : ج (556) هكذا : ت ، – ج

فلا يصحب هذا الرأى شئ من التعجب ولا بعد اصلا . ولا يبقى موضع بحث ، الا قولك ما السبب فى قصد هذا ؟ و الذى يُعلم على التجميل ان هذا كله لمعنى لا نعلمه ، وأن ليس هذا فعل عبث ولا كيف اتفق. لانك قد علمت ان عروق شخص الكلب و الحمار و اعصابهما ما وقعت كيف اتفق. و باى مقدار اتفق، ولا صار هذا العرق غليظا، و الأخر[557] دقيقا و عصبة تتشعب شعبا كثيرة ، و اخرى لا تتشعب كذلك، و واحدة نازلة مستقيمة و اخرى انعطفت باتفاق. و انه لم يكن شئ من هذا الا لمنافع قد علم ضروريتها[558] .

فكيف يتخيل عاقل ان تكون اوضاع هذه الكواكب و مقادرها و عددها و حركات افلاكها المختلفة للامعنى ، اوكيف اتفق . لا شك ان كل شئ منها ضرورى بحسب قصد القاصد. و ترتيب هذه الامور على جهة اللزوم لا[559] بقصد امر بعيد من التصور جدا جدا ، ولا دليل عندى على القصد اعظم من اختلاف حركات الافلاك ، وكون
(٢٤١-ا) ج الكواكب مركوزا فى الافلاك. ولذلك تجد الانبياء كلهم قد اتخذوا | الكواكب و الافلاك دليلا على وجود الاله ضرورة وجاء حديث
(٤٤-ب) م ابراهيم من اعتباره | بالكواكب ما قد شهر ،[560] وقال اشعيا : منبها على الاستدلال بها : ازمعوا عيونكم الى العلاء و انظروا من خلق هذه[561]. و كذلك قال ارميا : خلق السماء[562] وقال ابراهيم : الرب اله السماء[563]. وقال سيد النبيين : راكب السموات[564]. كما بينّا[565] . و هذا هو الدليل الصحيح الذى لا شك فيه.

---

(557) الاخر : ج ، اخر : ت (558) ضروريتها . ت ، ضرورياتها : ج (559) لا : ت، بل : ج (560) بيا بترا ١٥ ب ، يوما ٢٨ ب (561): ع [اشعيا ٢٦/٤٠] ، شاو مروم عنييكم و راو مارا الاوكو : ت ج (562) يوجد فى ارميا كما افاده . ب ، عوشه هشميم . ت ج (563) : ع [التكوين ٧/٢٤] ، الله الهى هشميم : ت ج (564) . ع [التثنيه ٢٦/٣٣] ، روكب شميم : ت ،لايقرأ فى ج (565) الجزء الاول ، الفصل ٧٠

وبيان ذلك ان كل ما دون الفلك من الاختلافات ، وان كانت مادتها واحدة كما بينا. تقدر ان تجعل مخصصها قوى فلكية، واوضاع المادة من الفلك ، كما علّمنا ارسطو. اما الاختلافات الموجودة فى الافلاك والكواكب، فمن مخصصها الا الله تعالى. فان قال قائل : العقول المفارقة، فما ربح فى هذا القول شيئا. وبيان ذلك ان العقول ليست اجساما ، فيكون لها وضع من الفلك، فلاى شئ تحرك هذا الفلك حركته الشوقية ، نحو عقله المفارق لجهة الشرق ، واخر للغرب . اترى ذلك العقل الواحد فى جهة الغرب والاخر فى جهة الشرق ، وكون هذا ابطأ وهذا اسرع ، ولم يطرد ذلك على نسبة بعد بعضها من بعض كما علمت.

ولا بد ضرورة ان يقال إن طبيعة هذا الفلك وجوهره اقتضت ان يتحرك لهذه الجهة وبهذه السرعة ، وان يكون لازم اشتياقه هذا المعنى هكذا. وكذلك يقول ارسطو ، وبهذا يصرّح ، فقد رجعنا لما كنا فيه اولا .

فنقول : اذا كانت مادتها كلها واحدة بأى شئ تخصص هذا بطبيعة دون طبيعة الآخر وصار فيه شوق ما يوجب له هذا النحو من الحركة ، مخالف لشوق الآخر الذى | اوجب له نحو حركة اخرى ، م (٤٥-١) لا بد من مخصص ضرورة ، فقد اخرجنا هذا الاعتبار الى البحث عن مطلبين :

احدهما : هل بوجود هذا الاختلاف يلزم ان يكون ذلك بقصد قاصد ضرورة لا على جهة اللزوم ، اولا يلزم ؟

والمطلب الثانى : هل اذا كان جميع[566] هذا بقصد قاصد خصص هذا التخصيص يلزم ان يكون ذلك حادثا بعد عدم ، اولا يلزم ذلك؟

---

(566) جميع : ت ، - : ج

بل يكون مخصصه لم يزل هكذا. اذ قد [567] قال هذا ايضا [568] بعض من يعتقد القدم. وها انا آخذ فى هذين المطلبين وابين ما ينبغى ان يبيّن فيها فى فصول تاتى.

فصل كَ [٢٠]

ارسطو يبرهن أن الامور الطبيعية كلها ليست واقعة بالاتفاق. وبرهانه على ذلك كما ذكر، وذلك أن الأمور الاتفاقية ليست دائمة ولا اكثرية وكل هذه الامور اما دائمة او اكثرية. اما السماء وكل ما فيها، فدائمة على حالات لا تتغير كما بينا، لا فى ذواتها ولا فى تبديل [569] مواضعها. واما الامور الطبيعية التى دون فلك القمر: فنها [570] دائمة، ومنها اكثرية. فالدائمة كتسخين النار ونزول الحجر الى اسفل. والاكثرية [571] كاشكال اشخاص كل نوع وافعاله. وكل [572] هذا بين، فاذا كانت جزئياته ليست بالاتفاق فكيف يكون كله بالاتفاق؟
(٤٥-ب) م فهذا برهان | على ان هذه الموجودات ليست اتفاقية. وهذا نص كلام ارسطو فى الرد على من زعم من المتقدمين ان هذا العالم وقع بالاتفاق وانه كان من تلقاء نفسه بلا سبب.

قال [573] : «وقد جعل قوم آخر سبب هذه [574] السماء والعوالم كلها تلقاء انفسها فانهم قالوا ان من تلقاء نفسه كان الدوران، والحركة التى ميّزت وقوّمت الكل على هذا النظام. وان هذا نفسه لموضع عجب شديد، اعنى ان يقولوا فى الحيوان والنبات انها لا تكون ولا تحدث بالبخت، لكن لها سبب [575] اما طبيعة واما عقل واما غير ذلك مما

(567) قد: ت، - : ج (568) ايضا · ت، - ـ (569) تبديل: ت، تبدل ـ (570) فنها: ت، منها: ج (571) الاكثرية ت، الاكثرى ـ (572) وكل ت، - ج (573) الفزيقا II ٤ [علم الطبيعة II، ٤ ص ١٣٦، ترجمة احمد لطفى السيد الى العربية، دار الكتب المصرية ١٩٢٥ وهناك فرق كبير فى الافادة والاسلوب] (574) هذه ت، هذا: ج (575) سببا ت، سبب · ـ

اشبهه. لانه ليس يتولد اى شئ اتفق، من كل بزر او من[576] كل منىّ، لكن من هذا البزر تكون ريتونة ومن هذا المنى يكون انسان ويقولون فى السماء وفى الاجسام التى هى من بين سائر[577] الاجسام المرئية إلهيّة انها انما كانت من تلقاء انفسها وانها ليس لها سبب اصلا مثل ما الحيوان والنبات.» هذا نص كلامه وآخذ يبين تزييف هذا الوهم الذى توهموه بقول ابسط.

فقد بان لك ان ارسطو يعتقد ويبرهن ان هذا الموجودات كلها ليست موجودة بالاتفاق، فالذى يناقض كونها بالاتفاق ان تكون بالذات، اعنى ان لها سببا موجبا لكونها هكذا ضرورة. ومن اجل ذلك السبب وجدت على ماهى عليه، هذا هوالذى تبرهن وهوالذى يعتقده ارسطو. اما انه يلزم لكونها ليست من تلقاء انفسها ان تكون بقصد قاصد، وارادة مريد. فمن[578] يبين لى ان ارسطو يعتقد ذلك لان | الجمع م (٤٦-١) بين الوجود على جهة اللزوم وبين الحدوث على جهة القصد والارادة حتى يكون المعنيان واحدا، قريب عندى من الجمع بين الضدين لان معنى اللزوم الذى يعتقده ارسطو|[579] وهو ان كل شئ من (٢٤١-ب) ج هذه الموجودات التى ليست بصناعية لابد له من سبب موجب لذلك الشئ الذى كوّنه على ما هو عليه. ولذلك السبب سبب ثان، وللسبب الثانى ثالث هكذا الى ان[580] ينتهى لسبب اول، عنه لزم الكل لامتناع التسلسل الى لا نهاية، لكنه لا يعتقد مع ذلك ان لزوم وجود العالم عن البارى اعنى عن السبب الاول كلزوم الظل عن الجسم او لزوم الحرارة عن النار او لزوم الضوء عن الشمس كما يقول عنه من لا يفهم قوله، بل يعتقد ذلك اللزوم كنحو لزوم المعقول عن العقل.

اذ العقل هو فاعل المعقول من جهة كونه معقولا، اذ ذلك السبب الاول، ولو عنده، هو عقل فى اعلا مراتب الوجود واكملها، وحتى

---

(576) ومن: ج، و ت (577) توهموه: ت، توهمه: ج (578) فمن: ج، وا ت (579) وهو: ج، هو ت (580) الى ان: ت، حتى: ج

ان قال انه مريد لما لزم عنه ، وسارّ به ومستلذّ. ولا يمكن ان يريد خلافه . فليس يقال لهذا قصد [581] ولا فيه معنى القصد ، لان الانسان مريد لكونه ذا [582] عينين وكفين وسارّ بذلك ومستلذّ به . ولا يمكن ان يريد خلافه ، و لكنه ما كان هذا الشخص ذا عينين وكفين بقصد منه ، وتخصيص لهذا [583] الشكل ، وهذه الافعال ولا معنى القصد ابدا [584] ومعنى التخصيص الالامر غير موجود. ويمكن وجوده كما قُصد وخُصّص ، ويمكن ألاّ يوجد كذلك ، فلا ادرى هل هؤلاء (٤٦ - ب) م المتاخرون انفهم لهم من |كلام ارسطو وقوله ان هذه الاشياء لابد لها من سبب [558] ان [585] معنى ذلك القصد والتخصيص او يكونون [587] خالفوه فى ذلك واختاروا رأى القصد والتخصيص ، وزعموا انه لا ينافى القدم. وبعد ما بيناه آخذ فى رأى هؤلاء المتاخرين .

فصل كا [٢١]

اعلم أن من المتاخرين من الفلاسفة القائلين بقدم العالم من قال: إن الله تعالى فاعل العالم ومختار وجوده [588] وقاصده ومخصّصه على ما هو عليه، لكن يستحيل ان يكون ذلك فى وقت دون وقت ، بل هكذا كان ويكون دائما. قالوا: انما اوجب لنا ان لا نتصور ان فاعلا فعل شيئا الاّ بان يتقدم الفاعل على فعله بالزمان ، كوننُا نحن كذا يلزمنا فى ما [589] نفعله لكون كل فاعل تكون هذه صفته ، ففيه عدم ما ، وكان فاعلا بالقوة. ولما فعل، خرج الى الفعل . اما الإله تعالى الذى لا عدم فيه ، ولا شئ بالقوة اصلا ، فما يتقدم فعله بل لم يزل فاعلا . وكما ذاته مباينة لذاتنا اى مباينة ، كذلك نسبة فعله اليه مباينة لنسبة فعلنا الينا ايضا. وهذا القياس

---

(581) قصدا : ت ، قصد : ج (582) ذا : ت ، ذى : ج (583) لهذا : ت ج ، الشخص: ن (584) ابدا : ح ، — : ت (585) سبب : ت ح ، سببان : ن ، سببين : ى (586) ان · ت ، او : ج (587) يكونون : ت ، يكونوا: ج . (588) وجوده : ت، لوجوده : ح (589) فى ما · ت ، فيما · ج

بعينه قالوا فى التخصيص و الارادة . لان لا فرق بين قولك فاعل اومريد أو قاصد أو مختار أومخصص فى هذا المعنى قالوا | ويستحيل ايضا ان يتغير (٤٧-ا)م فعله و ارادته كما بينا [590] .

فقد بان لك ايها الناظر فى مقالتى هذه ان هؤلاء غيروا لفظ اللزوم وابقوا معناه ، لعلهم قصدوا [591] تحسين عبارة اوازالة شناعة ، لأن معنى كون هذا [592] الوجود لآزما لعلته دائما بدوامها ، و هو الإله على ما يقول ارســطو هو[593] معنى قولهم ان العالم من فعل الإله او بقصده وارادته و اختياره وتخصيصه ، لكنه لم يزل هكذا و لا يزال ، كما [594] ان طلوع الشمس هو فاعل النهار بلا شك. وان كان لا يتقدم احدهما الاخر بزمان . وليس هذا هو[593] معنى القصد الذى نقصده نحن ، بل نريد بذلك انه اعنى العالم ليس هو لازما عنه تعالى ، لزوم المعلول لعلته التى لا يمكن مفارقة لها ، ولا تغيره الا ان تتغير علته او تتغير حالة من حالاتها [595] ، فاذا فهمت المعنى هكذا ، عُلم انه من المحال القول بكون العالم لازما عن وجود الإله لزوم المعلول لعلته. وإنه من فعل الإله او بتخصيصه.

فقد تلخص[596] الامر و انتهى بنا القول الى البحث عن هذا الاختلاف الموجود فى السماء الذى تبرهن ان لا بد لذلك من سبب ، هل ذلك السبب هو العلة لذلك [597] الاختلاف ؟ وهكذا لزم عن وجوده او ذلك [598] السبب هو الفاعل لهذا الاختلاف المخصص له على الجهة التى نعتقد نحن تباع سيدنا موسى [599] . فلنقل فى ذلك بعد ان نقدم مقدمة وهى ان نبين لك معنى اللزوم الذى يراه ارسطو حتى تتصوره وحينئذ | آخذ فى ان م(٤٧-ب)

(590) الجزء الثانى الفصل ١٣ (591) قصدوا : ت ، قصدوه : ج (592) هذا : ت ، - : ج (593) هو : ت ، - : ج (594) كما : ت ، كذا : ج (595) حالاتها: ت، حالاته : ج (596) تلخص : ت ، بان تلخيص : ج (597) العلة لذلك : ت ، علة لهذا : ج ، علة لذلك : ن (598) او : ت ، ان ، ج (599) : ا ، مشهر بينو : ت ج

ابيّن لك ترجيحى لرأى حدوث العالم بد لائل نظرية فلسفية بريئة من التمويه.

قوله : ان العقل الاول لزم عن الله ، وان العقل الثانى لزم عن الاول ، والثالث عن الثانى ، وهكذا كونه [600] يرى ان الافلاك لزمت عن العقول. وذلك الترتيب المشهور الذى قد علمته من مواضعه وقد وضعنا منه هنا نبذا [601] بيّن [602] هو انه ليس يريد بذلك ان هذا كان ثم حدث عنه ، ذلك اللازم عنه بعد ذلك ، لانه لا يقول بحدوث شئ من هذه. وانما يريد باللزوم السببية ، كأنه يقول : العقل الاول سبب وجود | العقل الثانى والثانى سبب وجود [603] الثالث الى آخرها. وكذلك الكلام فى الافلاك والمادة الاولى ولم يتقدم شئ من هذه كلها للآخر، ولا يوجد دونه عنده. ج (٢٤٢-١)

ومثال ذلك كما لو قال قائل: ان عن الكيفيات الاول لزمت الخشونة والملاسة والصلابة واللين والكثافة والتخلخل الذى لا يشك احد ان تلك اعنى الحرارة والبرودة و الرطوبة و اليبوسة هى المحدثة لهذه الخشونة والملاسة [604]، والصلابة واللين والكثافة والتخلخل ، وما اشبه ذلك. وعن تلك الاربع كيفيات الاُول لزمت هذه، وان كان لا يمكن، ان يوجد جسم ذو هذه الكيفيات الاُول [605] ومعرّى عن هذه [606] الكيفيات الثوانى على هذا المثال [607] بعينه يقول ارسطو فى الوجود بجملته ان [608] كذا لزم عن كذا الى ان ينتهى للعلة الاولى كما يقول هو ان العقل الاول ، او كيف شئت ان تسميه ، كلنا نحو مبدأ واحد، نقصد غير | انه يرى لزوم كل ما سواه عنه ، كما وصفت لك ، ونحن نقول: م (٤٨-١)

---

(600) كونه : ت ، — : ج (601) نبذا : ت ، نبذة : ج [انظر : الجزء الثانى الفصل ٤] (602) بين : ت ، يبين : ج (603) وجود : ت ، — : ج (604) الملاسة : ت ، الملوسة: ج (605) الاول: ت ، الاولى : ج (606) هذه : ت ، — : ج (608) ان: ت ، اذ : ج (607) المثال : ت ، المثل : ج

إن كل هذه الاشـــياء هو فعلها [609] بقصد وارادة لهذا الموجود الذى لم يكن موجودا ، وصار الآن موجودا بارادته تعالى. وها انا آخذ فى ذكر دلائلى [616] وترجيحى لكون [611] العالم محدثا على رأينا فى فصول تاتى .

فصل كب [٢٢]

قضية مجمع عليها من ارسطو، ومن كل من تفلسف ان الشى البسيط لا يمكن ان يلزم عنه الا بسيط واحد ، وان كان الشئ مركبا فتلزم عنه اشياء على عدد ما فيه من البسائط التى تركب منها ، مثال ذلك ان النار التى فيها تركيب كيفيتين الحارّ واليابس يلزم [612] عنها ان تسخنّ بحرّها وتجفـّف بيبسها. وكذلك الشئ المركب من مادة وصورة ، تلزم عنه اشـياء من جهة مادته واشياء من جهة صورته ، ان كان كثير التراكيب [613]. وبحسب هذه القضية قال ارسطو :

إنه مالزم عن الله لزوما اولاً غير عقل واحد بسيط لا غير.

قضية ثانية: انه ما يلزم اى شئ اتفق عن اى شئ اتفق ، بل انما يكون ابدا بين العلة ومعلولها مناسبة ما ضرورة ، حتى [614] الاعراض ما يلزم اى عرض اتفق عن اى عرض اتفق؛ مثل ان يلزم عن الكيفيّة [615] كميّة او عن الكمية كيفية. وكذلك لا تلزم عن المادة صورة مّا ، ولا عن الصورة مادة | ما. م (٤٨ -)ب

قضية ثالثة ان كل فاعل يفعل بقصد وارادة ، لا بالطبع فانه قد يفعل افعالا مختلفة كثيرة.

قضية رابعة: ان الجملة المركبة من جواهر مختلفة [616] متجاورة احق بالتركيب من الجملة المركبة من جواهر مختلفة تركيب امتزاح. مثال ذلك

---

(609) فعلها : ت ، فاعلها : ج (610) دلائلى : ت ، دلائل : ج (611) لكون : ت ، كون : ج (612) يلزم : ت ، لزم : ج (613) التراكيب : ت ، التركيب : ج (614) حتى : ت ج ، حتّان : ن (615) الكيفية : ت ، الكيفيات : ج (616) مختلفة : ت ، متألفة : ج .

ان العظم مثلا او اللحم او العرق او[617] العصب ابسط من جملة اليد او الرجل المركبة من عصب ولحم وعرق وعظم. وهذا آبْيَن من ان يزاد فيه كلام.

وبعد هذه المقدمات فاقول: إن هذا الذى يذكره ارسطو من ان العقل الاول سبب للثانى والثانى سبب للثالث[619]: وهكذا لو درجتُها آلاف، العقل الاخير منها بسيط، هو بلا شك. فمن اين وُجد التركيب الموجود فى هذه الموجودات على جهة اللزوم كما يزعم ارسطو: نحن نسلم له كل ما يذكره من ان العقول كل ما بعدت حدث فيها تركيب معانٍ[620]، اذ ومعقولاتها كثيرة. فمع اقرارنا له بهذا الحدس والتخمين، كيف صارت العقول سببا للزوم الافلاك عنها، واى نسبة بين المادة والمفارق الذى لا مادة له اصلا؟

وهبك انا[621] سلمنا ان كل فلك سببه عقل على الصورة المذكورة. إذ وذلك العقل فيه تركيب بكونه عقَل ذاته وغيره، وكأنه مركب من شيئين، احد ذينك الشيئين يلزم عنه العقل الآخر[622] الذى دونه، والمعنى الاخر يلزم عنه الفلك[623] فيسال ويقال له: ذلك المعنى الواحد

(٤٩ - ا) م البسيط الذى لزم عنه الفلك، كيف لزم عنه الفلك | والفلك مركب من مادتين وصورتين؟ مادة الفلك وصورته، ومادة الكوكب المركوز فى الفلك وصورته. واذا كان الامر على جهة اللزوم، فلا بدلنا ضرورة لهذا المركب من سبب مركب يلزم عن جزئه الواحد جرم الفلك وعن جزئه الآخر جرم الكوكب. هذا وان[624] كانت مادة الكواكب كلها واحدة، وقد يكون جوهر النيّر منها جوهرا مّا، وجوهر اللطخية جوهرا آخر؛ وقد عُلم ان كل جسم مركب من مادته وصورته.

---

(617) او : ت، و : جـ (618) كلام : جـ ن، كلاما : ت (619) للثالث : جـ، الثالث: ت (620) معان : ا، معانى: ت جـ [كذا تكتبها النسختان الا نادرا] (621) انا: ت، — جـ (622) الآخر : ت، الاخير: جـ (623) الفلك : ت، فلك : جـ (624) وان : جـ، ان : ت

فقد تبين لك انه لا تطرد هذه المعانى على جهة اللزوم الذى يذكره. وكذلك ايضا اختلاف حركة الافلاك لا يحرز نظام ترتيب بعضها تحت بعض حتى يدعى فى ذلك جهة اللزوم، وقد ذكرنا ذلك [625]، وهذا ايضا امرهادّ لكل ما قُرِّر فى الامور الطبيعية ان اعتُبر [626] حال الفلك. وذلك انه اذا كانت | مادة الافلاك كلها واحدة لاى شئ لا يلزم ان تنتقل (٢٤٢ - ب) جـ
صورة هذا الفلك لمادة الاخر، كما جرى من دون فلك القمر من جهة استئهال المادة، ولاى شئ ثبتت هذه الصورة فى هذه المادة دائما؟ ومادة الكل مشتركة. اللهم الا ان يدعى مدعٍ ان كل فلك مادته غير مادة الاخر، فلا تكون اذن صورة الحركة تدل على المادة. وهذا نقض الاصول كلها. وايضا الكواكب ان كانت مادتها كلها واحدة فبما ذا تباينت اشخاصها هل بصور او باعراض وعلى اى الوجهين كان يلزم ان تنتقل تلك الصور او تلك الاعراض؟ وتتعاقب على كل واحد منها، حتى لا يبطل | الاستئهال. (٤٩ - ب) م

وبهذا يتبين لك ان قولنا مادة الافلاك او مادة الكواكب ليس فيه شئ من معنى هذه المادة، وانما هذا اشتراك فى الاسم، وان كان [627] كل موجود من تلك الاجسام الفلكية له وجود يخصه لا يشارك فيه غيره. وبما ذا وقع الاشتراك فى حركة الافلاك دورا او ثبوت الكواكب. اما اذا اعتقدنا ان هذا كله بقصد قاصد فعله وخصصه كما اقتضت حكمته التى تدرك، فلا يلزمنا شئ من هذه المسائل كلها، بل انما تلزم من يدعى ان هذا كله على جهة اللزوم، لا بارادة مريد، وهو رأى لم يجر امره على نظام الوجود، ولا اعطيت فيه علة ولا حجة مقنعة. وتبعته مع ذلك شناعات عظيمة جدا. وهى كون الإله الذى يقرّ كل عاقل بكما له بجميع انحاء [628] الكمالات، صار وجوده عند كل الموجودات لا يُبدِى شيئا،

---

(625) الجزء الثانى الفصل ١٩ (626) اعتبر : ت ، اعتبار : جـ (627) كان : جـ ، ــ : ت (628) انحاء عند : ت جـ ، انواع الكمالات مع : ن

ولورام ان يطوّل جناح ذبابة او ينقّص رجل دودة، لما قدر، لكن ارسطو يقول: انه[629] لا يروم هذا ويستحيل عليه ان يريد خلاف هذا وليس هذا مما يزيده كالا[630] بل لعله نقص باعتبار ما.

وجملة اقول لك وان كنت اعلم أن كثيرا من المتعصبين ينسبنى فى هذه الاقاويل، امّا لقلة فهم كلامهم او للحياد[631] عنه بالقصد، لكنى ليس من اجل هذا امتنع من ان اقول ما ادركته وفهمته على حال قصورى. وتلك الجملة هى[632] ان كل ما قاله ارسطو فى جميع الموجود الذى من لدن فلك القمر الى مركز الارض هو صحيح، بلا ريب ولا | يعدل عنه (٥٠-١) م
الا من لم يفهمه او[633] من تقدمت اليه آراء يريد الذبّ عنها، او تقوده تلك الاراء لانكار امر مشاهد.

اما جميع ما يتكلم فيه ارسطو من فلك القمر لما فوقه، فكله شبه حدس وتخمين، الا بعض اشياء. فناهيك فيما يقوله فى ترتيب العقول، وبعض هذه الاراء الالٰهية التى يعتقدها وفيها الشناعات العظيمة، والفسادات الظاهرة البيّنة فى جميع الامم، واذاعات الشرور[634]، ولا برهان له عليها. ولا تنتقد كونى عقدت[635] الشكوك التى تلزم رأيه، وتقول وهل بالشكوك يبطل رأى او يثبت نقيضه؟ نعم ان الامر ليس كذلك، لكن نحن نعامل هذا الفيلسوف بما امرنا ان نعامله به تباعُه، وذلك ان الاسكندر قد بيّن ان كل مالا يقوم عليه برهان، فينبغى ان يُفرض طرفا[636] النقيض فى ذلك الامر ويُرى ما يلزم كل واحد من النقيضين من الشكوك، ويعتقد اقلها شكوكا. وكذلك قال الاسكندر: انه يجرى الامر فى كل ما يقوله ارسطو من الاراء الإلهية التى لا يقوم عليها برهان. فان كل من تاخر بعد ارسطو يقول: ان الذى قاله فيها ارسطو

(629) انه: ت، -: ج (630) مما يزيده كالا: ت، كايريده كال: ج (631) الحياد: ج، الحيد: ت (632) هى: ت، -: ج (633) او: ت، ان: ج (634) الشرور: ت ج، الشذوذ: ن (635) عقدت: ت، عددت: ج ن (636) طرفا: ت، طرق: -

اقل شكوكا من كل ما عساه ان يقال. وهكذا فعلنا نحن. لمّا صحّ عندنا ان هذه المسألة وهي: هل السماء كائنة او ازلية؟ لا برهان على احد النقيضين فيها، وبينا الشكوك اللازمة لكل واحد من الرأيين، اظهرنا لك ان رأى القدم اكثر شكوكا واضر فى ما ينبغى ان يعتقد فى حق الاله | (٤٠ - ب) م مضافا الى كون الحدث رأى ابينا ابراهيم ونبينا موسى عليهما[637] السلام واذ[638] وذكرنا اعتبار الاراء بالشكوك فقد ارى ان ابين لك فى ذلك شيئا.

فصل كج [٢٣]

اعلم أن المقايسة بين الشكوك اللازمة لرأى ما وبين الشكوك اللازمة لنقيضه، وترجيح اقلها[639] شكوكا ليس الأعتبار فى ذلك بكثرة[640] عدد الشكوك، بل عظم شناعتها ومخالفة الوجود لها[641] فقد يكون الشك الواحد اعظم من الف شك اخر. ولا تصح ايضا هذه المقايسة الا لمن طرفا[642] النقيض عنده على السواء. اما من يؤثر احد الرأيين، اما لاجل تربية، او لمنفعة ما من المنافع، فانه يعمى عن الصواب، اذ الامر البرهانى لا يقدر صاحب الهوى ان تعانده نفسه. اما مثل هذه الامور فيمكن عنادها[643] كثيرا وقد يمكنك ان شئت ان تتجرد الهوى، وتطرح المعتاد وتعتمد على مجرد النظر، وترجّح ما ينبغى ترجيحه لكن تحتاج فى ذلك الى شرائط عدة.

اولها: ان تعرف قدر جودة | [644] ذهنك وسلامة فطرتك، وذلك (٢٤٣ - ا) ج يتبيّن لك عند ارتياضك فى سائر العلوم الرياضية، وادراك القوانين المنطقية.

والثانى: معرفة العلوم الطبيعية وتحقيقها حتى تعلم الشكوك على حقائقها.

والثالث: اخلاقك فانه | متى وجد الانسان نفسه لافرق عندنا ان (٤١ - ا) م

---

(637) عليهم : ـ (638) واد : ت، اد . ج (639) اقلها : ج، اقلها : ت
(640) بكثرة : ـ، كثرة : ت (641) لها : ت، لهذا . ج (642) طرفا : ت، طرق:
ـ (643) عنادها : ت ج، اعتادها : ـ (644) جودة : ت، جوهر : ج

يكون ذلك بالطبع او بالاكتساب مائلا نحو الشهوات واللذات او مؤثر الحرج (645) والغضب وتنفيذ القوة الغضبية واطلاق عنانها. فانه ابدا يُخطئ ويعثر اين (646) مشى لانه يطلب آراء تساعده على ما طبعه مائل نحوه. وانما نبهتك على ذلك لئلا تغتر. فقد يوهمك احد يوما ما بشك يشككه على حدث العالم، فتسارع للانخداع لان هذا الرأى فى ضمنه هدّ قاعدة الشريعة، وافتيات فى حق الاله فكُن ابدا متّهما (647) ذهنك فيه ومقلدا للنّبيين اللذين (648) هما عمدة صلاح وجود النوع الانسانى فى اعتقاداته واجتماعاته، ولا تعدل عن رأى حدث العالم الا ببرهان. وذلك غير موجود فى الطبع ولا ينتقد ايضا الناظر فى هذه المقالة كونى قلت هذا القول الخطبى لترفد به القول بحدث العالم.

فقد قال رئيس الفلاسفة ارسطو فى امهات كتبه اقاويل خطبية يرفد بها رأيه فى قدم العالم. وفى مثل هذا يقال بالحقيقة : هل تكون توراتنا الكاملة كقولهم الباطل؟ (649). اذا كان هو يرفد رأيه بهذيان الصابئة (650) كيف لا نرفده نحن بقول موسى وابراهيم، وبكل ما يلزم عن ذلك. وقد كنت وعدتك بفصل اذكر لك فيه الشكوك العظيمة اللازمة لمن يظن ان الفلك قد احاط الانسان علما بانتظام حركاته وكونها امورا (651) طبيعية جارية على حكم اللزوم بيّنة الترتيب والنظام وها انا ابين لك ذلك.

فصل كد [٢٤] (٥١-ب)م

قد علمت من امور الهيئة (652) ما قرأته على وفهمته (653) مما تضمنه كتاب المجسطى ولم تفسح (654) المدة ليؤخذ معك فى نظر اخر. والذى قد

---

(645) الحرج : ت ، لحرج : جـ (646) اين : ت ، اينما : جـ (647) متهما : ت ، مثا : جـ (648) اللذان : ت ، الذى : جـ ، الذين : ن ، الذين هم : ى (649) : ا ، لاتها توره شليمه شلنو كسيحه بطيله شلكم : ت جـ (650) الصابئة : [وفى : ت جـ « الصابة » دائما] (651) امورا : ت ، امور : جـ (652) الهية : ت ، الهيات : جـ (653) فهمت : جـ (654) تفتح : جـ

علمته ان الامر كله يجرى فى انتظام الحركات ، ومطابقة سير الكواكب ، لما يُرّى على اصلين . اما فلك تدوير او فلك خارج المركز ، اوكليهما جميعا . وها انا انبهك على كون كل واحد من الاصلين خارجا عن القياس [655] بالجملة [656] مخالفا لكل ما تبين فى العلم الطبيعى . اول ذلك اثبات فلك تدوير يدور على فلك ما ، ولا يكون دوره حول مركز ذلك الفلك الحامل له كما فرُض ذلك فى القمر ، وفى الخمسة كواكب . وهذا يلزم منه الدحرجة ضرورة [657] وهو ان يكون فلك التدوير يتدحرج ويبدل جملة مكانه ، وهذا هو المحال الذى هُرب منه ان يكون هناك شئ يبدل مكانه . ولذلك ذكر ابو بكر بن الصائغ فى كلامه الموجود له فى الهيئة [658] : ان وجود فلك تدوير محال . وقال هذا اللزوم ، وقال مضافا [659] الى ما يلزم عنه محال يعنى عن [660] وجود فلك تدويرانه يلزم عنه محالات اخر . وها انا ابينها لك : منها ان يكون الدور ليس حول مركز العالم . وقاعدة هذا العالم كله ان الحركات ثلاث : حركة من الوسط ، وحركة الى الوسط وحركة حول الوسط . فان كان | ثم فلك تدوير فحركة (٥٢-١) ج
لا من الوسط ولا اليه ولا حوله .

وايضا ان تمهيدات ارسطو فى العلم الطبيعى انه لابد ضرورة من شئ ثابت ، حوله تكون الحركة . ولهذا لزم ان تكون الارض ثابتة ، وان كان فلك التدوير موجودا ، فهذه حركة استدارة حول لا شئ ثابت . وقد سمعت ان ابا بكر ذكر انه اوجد هيئة [661] لا يكون فيها فلك تدوير بل [662] بافلاك خارجة المراكز لا غير . وهذا لم اسمعه من تلاميذه وحتى لوصح له ذلك لم يربح فى هذا كبير [663] ربح لان خروج المركز ايضافيه الخروج [664] عما اصّله ارسطو مالا مزيد عليه .

(655) القياس : ت ، المقياس : ج (656) بالجملة : ت ج ، و بالجملة : ن (657) الدحرجة ضرورة : ت ، حركة ضرورية : ج (658) الهيئة : ت ، الهيئات : ج (659) مضاف : ج (660) من : ت ، ان : ج (661) هيئة : ت ، هيئات : ج (662) بل — : ج (663) كبير : ت ، لكبير : ج . الخروج : ت ، من الخروج : ج ن

وهذا تنبيه لى وذلك ان بخروج المركز ايضا قد وجدنا الحركة الدورية الفلكية لاحول الوسط، بل حول نقطة متوهمة خارجة عن مركز العالم. وهي ايضا حركة لا حول شئ ثابت. فان زعم من لا علم له بالهيئة ان خروج المراكز منذ تلك النقطة[665] داخل فلك القمر كما يبدو باول خاطر. فهى حركة حول الوسط ونحن تتسامح[666] له فى كونها تكون حول نقطة فى النار او فى الهواء. وان لم تكن الحركة حينئذ حول شئ ثابت ونبين له انه قد تبرهن مقادير خروج المراكز فى المجسطى بحسب ما وضع هناك، وبرهن المتاخرون بالبرهان الصحيح الذى لا شك فيه، كم مقدار خروج تلك المراكز بنصف قطر الارض كما بينوا الابعاد كلها والاعظام.

فتبين ان النقطة الخارجة عن مركز العالم التى تدور حولها الشمس تلك النقطة | خارجة عن مقعرّ فلك القمر ضرورة، ودون محدّب فلك عطارد. وكذلك النقطة التى[667] يدور حولها المرّيخ، اعنى مركز فلكه الخارج خارجة عن مقعّر فلك عطارد، ودون محدّب فلك | الزهرة. (٥٢-ب) م
وكذلك مركز المشترى الخارج ايضا فى هذا البعد بعينه اعنى بين فلك عطارد والزهرة. واما زحل فان مركز فلكه الخارج يجئ بين فلك المريخ والمشترى. فارى كم فى هذه الامور من البعد عن النظر الطبيعى. وهذا كله يتبين لك اذا تاملت الأبعاد والأعظام التى علمت لكل فلك، ولكل كوكب. وتقدير ذلك كله بنصف قطر الارض حتى يكون الكل من نسبة واحدة بعينها، لان ينسب خروج كل فلك الى فلكه.

واشنع من هذا واعظم شبهة ان كل فلكين احدهما داخل الاخر، ولازق به من كل جهة، ومركزهما[668] مختلف[669] فانه يمكن ان يتحرك

(665) النقط: ت (666) تتسامح: ت، تتسمح: ج ن (667) التى: ت، الذى: ج
(668) مركزها: ت ج، مركزيهما: ن (669) مختلف: ت، مختلفان: ج

الاصغر داخل الاكبر و الاكبر لايتحرك ولا يمكن ان يتحرك الاكبر على اى قطر اتفق، ولا يتحرك الاصغر الامتى ما تحرك الاكبر ، تحرك الاصغر بحركته ضرورة الا ان تكون الحركة على القطر المار بالمركزين. وبحسب هذه المقدمة البرهانية ، وبحسب ما تبرهن ان الخلاء غير موجود ، وبحسب ما وضع من خروج المراكز يلزم انه اذا تحرك الأعلى، حرّك الذى دونه بحركته وحول مركزه ، وليس نجد الامر كذلك، بل نجد كل واحد منهما الحاوى والمحوىّ لأيتحرك بحركة صاحبه ، ولا على مركزه ، ولا على اقطابه | بل لكل واحد حركة تخصه. ولذلك دعت الضرورة لاعتقاد (٥٣-١) م اجسام اخرى[670] من اجسام الافلاك بين كل فلكين. وكم فى هذا ايضا من الأشكالات ، ان كان الامر كذلك، واين تفرض مراكز تلك الاجسام التى بين كل فلكين وتكون لتلك الأجسام ايضا حركة خاصة. وقدبين ذلك « ثابت » [بن قرة] فى مقالة له وبرهن على ما قلناه انه لابد من جسم فلك بين كل فلكين. هذا كله عالم ابيّنه لك عند قراتتك علىّ لئلا اشوّش عليك ما كان غرضى تفهيمك اياه.

اما امر الميل والانحراف المذكور فى عرض الزهرة وعطارد ، فقد بيّنت لك شفاها وأريتك امتناع[671] تصور[672] وجود ذلك فى الاجسام. وبطلميوس قد صرّح بالعجز فى هذا كما رأيت ، وقال بهذا النص : «ولا يظن احد ان هذه الاصول وما اشبهها[673] عسر وقوعها بان يجعل نظره فى ما مثّلنا بنظره[674] الى ما يكون من الاشياء التى تتخذ بالحيلة ولطف الصناعة ، وعسر وقوعها. وذلك انه ليس ينبغى ان يقاس على الامور الالهية الامور الأنسية[675] » . هذا نص كلامه كما علمت .

وقد ارشدتك الى المواضع التى تحقق[676] منها كل ما ذكرت لك، الا ما ذكرت لك[677] من تامل هذه النقط[678] التى هى مراكز الأفلاك

---

(670) اخرى : ت، اخر : جـ (671) امتناع: ت ، امتناعات : جـ (672) تصور : ت ، صور: جـ (673) اشبهها : ت ، شابهها : جـ (674) بنظره : جـ ، كنظره : ت (675) المجسط ١٣ ، ٢ (676) تحقق : ت ، يتحقق : جـ (677) الاماذكرت لك : ت جـ ، — : ن (678) النقط : ت ، النقطة : جـ

الخارجة اين تقع ، لانى ما مرّ بى قط مَن جعل ذلك فى[(679)] باله. و هذا يتبين لك من معرفة مقدار قطر كل فلك ، وكم بين المركزين بنصف قطر الارض على ما برهن القبيصى فى «رسالة الابعاد». فانك اذا تاملت تلك الابعاد | تبين لك صحة ما نبهتك عليه. فتامل عظيم هذا الإشكال، ان كان ما ذكره ارسطو فى العلم الطبيعى هو الحق [(680)] فلا فلك تدوير ولا خارج المركز و الكلّ تدور حول مركز الأرض. (٥٣-ب) م

فكيف يوجد [(181)] للكواكب هذه الحركات المختلفة ؟ وهل ثَم وجه يمكن معه ان تكون الحركة دورية مستوية كاملة، و يُرَى فيها ما يرى الآباحد اصلين [(682)] او بمجموعهما، ولاسيما بكون كل ما ذكر بطلميوس من [(683)] فلك تدوير [(684)] القمر و انحرافه نحو نقطة خارجة عن مركز العالم وعن مركزه الخارج يوجد ما يحسب بحسب وضع تلك الاصول لايغادر دقيقة واحدة، ويشهد على صحة ذلك صحة الكسوفات المحسوبة بتلك الاصول دائما ، و تحرير اوقاتها ، و ازمنة إظلامها ، ومقاديرها [(685)] وكيف يتصور ايضا رجوع الكوكب مع سائر حركاته دون فلك تدوير وكيف يمكن ايضا ان تتخيل هناك دحرجة او حركة حول لا مركز ثابت؟ فهذه هى الحيرة بالحقيقة.

وقد بينت لك شفاها ان هذا كله لا يلزم صاحب الهيئة لان ليس مقصوده ان يخبرنا بصورة وجود الافلاك كيف هى، بل قصده ان يفرض هيئة يمكن بها ان تكون الحركات دورية ومستوية و تطابق ما يدرك عيانا، كان الامر كذلك او لم يكن.

وقد علمت أن ابا بكر بن الصائغ يشك فى كلامه فى الطبيعيات هل علم ارسطو خروج مركز الشمس وسكت عنه [(686)]. واشتغل بما يلزم

(679) فى : جـ ، من : ت (680) الحق : ت ، الاحق: جـ (681) يوجد : ت ، – : جـ (682) اصلين : ت جـ ، الاصلين : ن (683) من : ت ، فى : جـ (684) تدوير: ت ، تدوير فلك : جـ (685) مقاديرها: ن ، مقاديره : ت (686) عنه : ت ، عنها : جـ

عن الميل لكون فعل خروج المركز ليس بمتميز عن | فعل الميل او لم يدرك. (٥٤-١) م والصحيح انه ما ادركه ولا سمعه قط، لان التعاليم لم تكمل فى زمانه، ولو سمعه لانكره اشد انكار. ولو صح، لتحير فى كل ما وضعه فى هذا النوع حيرة شديدة، والذى قلته قبل [687] هوالذى اعيده الآن. وهو ان كل ما ذكره ارسطو من لدن فلك القمر جرى على قياس، وجاءت امور معلومة | العلة لازم بعضها لبعض، ومواضع الحكمة فيها والعناية الطبيعية (٢٤٤-١) ﺟ بيّنة واضحة: اما كل ما فى السماء فما احاط الانسان بشئ منه الا بهذا القدر التعليمى اليسير.

وانت ترى ما فيه وانى لا قول على جهة النوادر الشعرية: سماء السموات للرب و الارض جعلها لبنى البشر [688] اعنى ان الإله [689] وحده يعلم حقيقة السماء وطبيعتها وجوهرها وصورتها [690] وحركاتها واسبابها على التمام. اماما دون السماء، فقد مكّن الانسان من معرفته، لانه عالمه وداره التى حط [691] فيها، وهو جزء منها. وذلك هو الحق، لان اسباب الاستدلال على السماء ممتنعة عندنا قد بعد عنا، وعلا بالموضع و المرتبة والاستدلال العام منه انه دلنا [692] على محركه، لأمر لا تصل عقول الانسان [693] الى معرفته واتباع الخواطر فى ما لا تصل الى ادراكه، ولا لها آلة تصل بها، انما هو نقص فطرة او ضرب من الوسواس، فلنقف عند المقدرة ونسلم الامر فى ما لا يدرك بقياس لمن اتاه الفيض الالهى العظيم حتى صلح ان يقال عنه: فماً الى فم اخاطبه [694] فهذا | غاية ما عندى (٥٤-ب) م فى هذه المسألة. وقد يمكن ان يكون عند غيرى برهان يبين له به [695] حقيقة ما اشكل علىّ. وغاية ايثارى للتحقيق انى صرحت واخبرت بحيرتى فى هذه المعانى، وانما لم اسمع برهانا على شئ منها ولا علمته.

---

(687) فى الجزء الثانى الفصل ٢٢/ الصحيفة ؟ (688) : ع [المزمور ١١٣/١٦] ، هشيم شميم لله و هارص نتن لبنى ادم : ت ﺟ (689) الاله : ت ، الله : ﺟ (690) صورها: ﺟ (691) حط : ت ، حل : ﺟ (692) انهدلنا : ت ﺟ ، - : ن (693) عقول : ت ، عقولنا : ﺟ (694) : ع [العدد ١٢/٨] . فهال فهادبربو : ت ﺟ (695) به : ت ، - : ﺟ

فصل كه [٢٥]

اعلم ان ليس هر بُنامن القول بقدم العالم من اجل النص الذى جاء فى التوراة بكون العالم محدثا، لان ليستـ النصوص التى تدل على حدث العالم باكثر من النصوص التى تدل على كون الإله جسما. ولا ابواب التأويل ايضا مسدودة فى وجوهنا ، ولا ممتنعة علينا فى امر حدوث العالم بل كان يمكننا تاويل ذلك كما فعلنا فى نفى التجسيم. ولعل هذا كان اسهل بكثير[696]، وكنا قادرين اعظم قدرة ان نتاول تلك النصوص ونثبت قدم العالم كما تأولنا النصوص، ونفينا كونه تعالى جسما. وانما جعلنا لا نفعل ذلك[697] ولا نعتقده سببان :

احدهما: ان كون الإله ليس بجسم تبرهن، فيلزم بالضرورة[698] ان يتاول كل ما يخالف ظاهره البرهان، ويُعلم، ان له تاويلا ضرورة وقدم العالم لم يتبرهن ، فلا ينبغى ان تدفع النصوص وتتاول من اجل ترجيح رأى يمكن ان يرجّح نقيضه بضروب من الترجيحات . فهذا سبب واحد

والسبب الثانى : ان اعتقادنا ان الإله ليس | بجسم لا يهدّ لنا[699] شيئا من قواعد الشريعة ، ولا يكذّب دعوى كل نبى وليس فيه الا ما يزعم الجهال ان فى ذلك خلاف النص. وليس هو خلافه كما بينّا ، بل هو قصد النص. فاما اعتقاد القدم على الوجه الذى يراه ارسطو : انه على جهة اللزوم، ولا تتغير طبيعة اصلا ، ولا يخرج شئ عن معتاده. فانه هادّ للشريعة باصلها ومكذّب لكل معجز ضرورة ، وتعطيل لكل[700] ما رجّت به الشريعة او خوّفت منه[701]: اللهم الا ان تتاول المعجزات

(696) بكثير : ت ، كثيرا : ج (697) ذلك : ت ، — : ج (698) ليس بجسم ... بالضرورة : ت ج ، فليس بالضروة الا : ن (699) لنا : ت ، — : ج (700) لكل : ج ، كل : ت (701) منه : ت ، عنه : ج

ايضا كما فعل اهل الباطن [702] من الاسلام فيخرج ذلك [703] لضرب من الهذيان . اما ان اعتقد القدم على الرأى الثانى الذى بيّناه ، وهو رأى افلاطون : وهو ان السماء ايضا [704] كائنة فاسدة. فان ذلك الرأى لا يهدّ قواعد الشريعة ولا يتبعه تكذيب المعجز بل جوازه. ويمكن ان تتاول النصوص عليه ، ويوجد [705] له شبه [706] كثيرة فى نصوص التوراة وغيرها يتعلق بها ، بل يستدل لكنه لا ضرورة داعية لنا. لذلك الا لو تبرهن ذلك الرأى اما من حيث انه لم يتبرهن ، فلا هذا الرأى نجنح اليه ، ولا ذلك الرأى الآخر [707] نلتفته اصلا ، بل نحمل النصوص على ظواهرها ونقول ان الشريعة اخبرتنا بامر لاتصل قوتنا الى ادراكه والمعجز شاهد على صحة دعوانا.

واعلم ان مع اعتقاد حدوث العالم تصير المعجزات كلها ممكنة ، وتصير الشريعة ممكنة ويسقط كل سؤال يسأل فى هذا المعنى ، حتى
اذا قيل لاى شئ اوحى الله لهذا ولم يوح لغيره ، ولاى شئ شرع | (٥٥-ب)م
الله بهذه الشريعة لأمة مخصوصة [708] ولم يشرع للغير؟ ولاى شئ شرّع فى هذا الزمان ولم يشرع قبله ، ولا بعده؟ ولأى شئ امر بهذه الاوامر ونهى عن هذه المنهيات ، ولاى شئ خصّص النبي بهذه المعجزات المذكورة ، ولم تكن غيرها؟ وما قصد الله بهذا التشريع؟ ولاى شئ لم يجعل هذه الامور المامور بها والمنهى عنها فى طبيعتنا ، ان كان هذا غرضه؟

فجواب هذه المسائل كلها أن يقال: هكذا شاء ، او هكذا اقتضت حكمته، كما اوجد العالم حين اراد على هذه الصورة ولا نعلم ارادته فى ذلك،

---

(702) الباطن : ت ، الباطل : ن (703) ذلك : ج ، فى ذلك : ت (704) ايضا : ت ، — : ج ن (705) يوجد: ت ، نجد: ج ، يجد : ن (706) شبه : ت، شبها : ج (707) الاخر : ت ج ، ايضا : ن (708) مخصوصة : ج ، مخصصة : ج

(٢٤٤-ب) ، او وجه الحكمة فى تخصيص صورة [709] و زمانه. كذلك لا نعلم ارادته او موجب حكمته فى تخصيص كل ما تقدم السؤال عنه.

فان قال قائل : إن العالم هكذا [710] لزم ، وجب [711] ضرورة ان تسال تلك المسائل كلها ، ولا خروج عنها الا بأجوبة قبيحة تجمع التكذيب والتعطيل لجميع ظواهر الشريعة التى لا شك فيها عند عاقل ، أنها على تلك الظواهر. فمن اجل هذا هو الهرب من هذا الرأى. ولذلك فنت اعمار الفضلاء وتفنى فى البحث عن هذه المسألة لانه لو تبرهن الحدوث ولو على رأى افلاطون . لسقط كل ما تهافتت به لنا الفلاسفة. وكذلك لو صح لهم برهان على القدم على رأى ارسطو لسقطت الشريعة بجملتها و انتقل الامر لآراء اخرى. فقد بينت لك ان الامر كله متعلق بهذا المطلب [712] فا -لمه.

فصل كو [٢٦]

رأيت لربّى اليعزر الكبير [713] كلاما فى الفصول [714] المشهورة المعلومة بفصول الرّبّى (*) اليعزر لم ارقط اغرب منه فى كلام احد ممن تبع شريعة سيدنا موسى. وذلك انه قال كلاما اسمعْ نصه قال: من اين خلقت السماء؟ من نور ردائه اخذه وبسطه كالثوب وكما قيل استمروا منبسطين [615] انت الملتحف بالنور كرداءٍ الباسطُ السماء كَسَجف [716] من اين خلقت الارض؟ من الثلج الذى تحت كرسى مجده وكما قيل اخذ قسما منه ورماه [717] يقول

---

(709) صوره : ت ج ، صورته : ن (710) كذا : ت ، هكذا : ج (711) وجب : ت ج ، يجب : ن (712) المطلب : ت ج ، المطلوب : ن (713) : ا ، هجدول : ت ج (714) : ا ، الفرقيم : ت ج (*) : ا ، بفرقى ربى : ت ج (715) : ا ، شميم مايزه مقوم نبراو مامور لبوشو لقح و نطه كشلمه و هيو نتحين و هولكين شن : ت ج (716) : ع [المزمور ٢/١٠٣] ، عوطه اور كشلمه نوطه شميم كيريعه : ت ج [فصول ربى اليعزر ، ٣] (717) : ا ، هارص مايزه مقوم نبرات مشلج شتحت كسا كبودو و لقح و زرق شن : ت ج

للثلج اسقط على الارض (718) . هذا نص هذا القول المقول هناك. يا ليت شعرى هذا الحكيم (719) اى شئ (720) اعتقد ، هل اعتقد أنه من المحال ان يوجد شئ من لا شئ ؟ ولابد من مادة يتكون منها ما يتكون. ولذلك طلب للسماء والارض من اين خلقوا ؟ (721) واى شئ حصل من هذا الجواب ، يلزم ان يقال له : من اين خلق نور ردائه ؟ ومن اين خلق الثلج الذى تحت كرسي المجد؟ ومن اى شئ خلق كرسي المجد نفسه؟ (722) فان كان يريد بنور ردائه (723) شيئا غير مخلوق ، وكذلك كرسي المجد (724) غير مخلوق فهذا شنيع (725) جدا فيكون قد اقرّ بقدم العالم. غير انه على رأى افلاطون.

اما كون كرسي المجد (724) من المخلوقات فالحكماء (726) ينصون (727) بذلك ، لكن على وجه عجيب قالوا انه خلق قبل خلق العالم (728) . اما نصوص الكتب فلم تذكر فيه خلقا بوجه. سواء قول داود : الرب اقرّ عرشه | في السماء (729) وهو قول يحتمل التأويل جدا. اما التابيد فيه م (٥٦ - ب)
منصوص: انت الرب تجلس عرشك ابدا من جيل الى جيل (730) . فان كان الربّى اليعزر يعتقد قدم العرش (731) فيكون اذن صفة لله لا جسما مخلوقا (732) . فكيف يمكن ان يتكون شئ من صفة؟ وا عجب شئ قوله نور ردائه (733) . وبالجملة هو كلام يشوّش على المتشرع العالم اعتقاده

(718) ع [ايوب ٣٧، ٦] ، د ، ك لشلج بارهوى ارض : ت ـ (719) : ا ، الحكيم ـ (720) اى شى ، : ت ، ايش ـ (721) : ا ، مهيكن نبراو : ت ـ (722) و ا ، ... مهيكن نبراو شلج شحت ... مهيكن نبراو كسا هكبود ... مهيكن نبرا ـ (723) ا ، باور لبوشو ، ت ـ (724) : ا ، كسا هكبود : ت ـ (725) ... ت ، شنيع ـ (726) ا ، الحكماء ، ت ـ (727) ينصون ، ت ، منصوا ـ (728) ، اثبت ... فصل ا ، صحيح ... ا ، ... ٣٩ ب (729) : ع [المزمور ١٠٣ : ١٩] ، الله بشميم هكين كسا و ، ت ـ (730) (١) : ع [ايضا ٥ ، ١٩] انه اتة ... كسالك لدور ودور : ت ـ (731) : ا ، الكسا : ت ـ (732) لاجسما مخلوقا : ت ، لا جسم مخلوق ـ (733) ... ٢٠٤ اور لبوشو : ت ـ

جدا جدا . ولا تبين لى فيه تاويل مقنع . وانما ذكرته لك لئلا تغلط فيه. ولكنه على كل حال قد افادنا به فائدة عظيمة ، انه صرّح ان مادة السماء غير مادة الارض. وانهما مادتان متباينتان جدا. الواحدة منسوبة له تعالى لرفعتها وجلالتها. وهى من نور ردائه [731] . المادة الاخرى بعيدة عن نوره تعالى وبهائه ، وهى المادة السفلية . وجعلها من الثلج الذى تحت كرسى المجد [735] و هذا هوالذى جعلنى ان اتأول [736] قول التوراة : وتحت رجليه شبه صنعة من بلاط سمنجونى [737] انهم ادركوا فى ذلك مرأى النبوة [738] حقيقة المادة الاولى السفلية لان انقلوس جعل رجليه [739] عائدا على الكرسى [740] كما بنيت لك. وهذا صرّح [741] ان ذلك الابيض الذى تحت الكرسى [742] هو مادة الارض [743].

وقد كرّر الرّبّى اليعزر هذا المعنى بعينه. وصرّح به اعنى كونها مادتين علوية وسفلية؛ وان ليس مادة الكل واحدة. وهذا سر عظيم لا تتهاون بتصريح كبراء [744] حكماء اسرائيل [745] به [746] لا نه سرمن اسرار الوجود : وغامض من غوامض التوراة فى «براشيت ربه» [777] قالوا : ان الرّبّى اليعزر يقول كل ما هو فى السماء خلق من السماء وكل ما هو
(٥٧ – ١) م فى الارض | خلق من الارض [748]. فتامل كيف صرّح لك هذا الحكيم [749] ان مادة كل ما فى الارض مادة واحدة مشتركة اعنى كل ما دون فلك

---

(734): ا، ماور لبوشوت جـ (735) : ا ، مشلج شتحت هكبود : ت جـ (736) ان اتاول : ت ، تاولت : جـ (737) الخروج [٢٤/١٥] ، التوره وتحت رجليو كمعشه لبنت هسفير : ت جـ (738) : ا ، مراه هنبواه : ت جـ (739) : ا ، رجليو : ت جـ (740): ا ، الكسا : ت جـ (741) صرح : ت جـ ، صحيح: ن (742) : ا ، هكسا : ت جـ (743) الجزء الاول الفصل ٢٨ (744) كبراء : ت ، خبر : جـ (745) : ا ، حكمى يسرال : ت جـ (746) به : ت ، – : جـ (747) : ا ، و ستر من سترى نوره فى براشيت ربه:١٠ ت جـ (748): ا ،اليعزر اومر كل مه شيش بشميم بريتومن هشميم وكل مه شيش بارص بريتومن هارص : ت جـ (749) : ا ، الحكم : ت جـ

القمر. ومادة كل السموات وما فيها مادة اخرى ليست هذه. وبين فى فصوله [750] هذه النكتة الزائدة اعنى جلالة تلك المادة وقربها منه ونقصان هذه ، وحيّز موضعها ايضا. فاعلم هذا.

فصل كز [٢٧]

قد بينت لك ان اعتقاد حدث العالم هو قاعدة الشريعة كلها ضرورة. اما فساده بعد ان حدث وتكوّن فليس ذلك عندنا قاعدة شريعة بوجه، ولا يختل علينا شئ من اعتقاداتنا باعتقاد دوامه ، ولعلك [751] تقول : اليس قد | تبرهن ان كل كائن فاسد. فان كان تكوّن فهو يفسد. فاعلم (٢٤٥-ا) ج ان هذا لا يلزمنا لانا ما ادعينا انه تكون على حكم تكون الاشياء الطبيعية اللازمة لنظام طبيعى. فان ذلك المتكون على المجرى الطبيعى يلزم[752] فساده ضرورة على مجرى الطبيعة لانه كما ان طبيعته اقتضت ان لا يكون [753] موجودا هكذا ، ثم كان كذا ، كذلك ضرورة تقتضى ان لا يكون موجودا هكذا ابدا. اذ قد صح ان هذا الكون غير دائم اللزوم ، له بحسب طبيعته.

اما بحسب دعوانا الشرعى الذى هو وجود الاشياء وتلافها بحسب ارادته تعالى ، لا على جهة اللزوم | فلا يلزمنا بحسب هذا الرأى انه تعالى (٥٧-ب) م لما اوجد شيئا ، لم يكن موجودا ان يفسد ذلك الموجود. ولا بد ، بل الامر متعلق بارادته ، ان شاء افسده وان شاء ابقاه ، او بمقتضى حكمته فقد يجوزان يبقيه لأبد الآبدين ويُديمه كداومه [754] تعالى قد علمت ان كرسى المجد [755] الذى نص الحكماء [756] بكونه مخلوقا. فانه لم يقولوا [757] قط : انه يعدم ولا سمع قط فى كلام نبى ولا حكيم [758] ان

(750) : ا ، فرقيو : ت ج (751) و لعلك : ج ن ، و لعل : ت (752) يلزم : ت ، لا يلزم : ج (753) ان لا يكون : ت ، ان لم يكن : ج (754) كدوامه : ت ، بدوامه : ج (755) : ا ، كسا هكيود : ت ج (756) : ا ، الحكيم : ت ج (757) لم يقولوا : ت ، لم يقل : ج (758) : ا ، نبيا ولا حكم : ت ج

كرسي المجد[759] يفسد او يعدم بل النص بتأبيده وكذلك نفس الفضلاء، فانها على رأينا مخلوقة . ولا تعدم ابدا. و على بعض آراء من يتبع ظواهر « المدرشوت » فان جثثهم ايضا تكون منعمة دائما أبد الآبدين . كاعتقاد [760] من شهر اعتقادهم في اهل الجنة .

و بالجملة النظر يوجب ان لا يلزم فساد العالم ضرورة ، ولم يبق الا جهة اخبار الانبياء و الحكماء[761]. هل وقع الاخبار بان هذا العالم يفسد ولابد ، ام لا؟ فان اكثر عوامنا يعتقدون ان ذلك وقع الاخبار به. و ان هذا العالم سيفسد كله. وسابين لك ان الامر ليس كذلك ، بل ان نصوصا كثيرة جاءت في تأبيده. وكل ماجاء من ظاهر[662] يبدو منه انه سيفسد، فالامر فيه بين جدا انه مثل كما سأبين. فان ابى ذلك[763] احد الظاهرية، وقال لابد له ان يعتقد فساده فلا يشاحّ ، لكنه يحتاج ان يعرّف ان ليس فساده ضروريا ، لكونه محدثا بل يعتقد ذلك على زعمه تصديقا للمخبر | بذلك المثل الذى حمله هو على ظاهره ولا فساد في ذلك في الشريعة بوجه من الوجوه. ج (٥٨ - ا)

فصل كح [٢٨]

كثير من اهل شريعتنا ظنوا ان سليمان[765] عليه السلام يعتقد القدم وهذا عجيب[766] . كيف يتخيل ان انسانا يكون[767] من اهل شريعة موسى سيدنا ، يعتقد القدم . فان توهم شخص ان ذلك نشوز منه وعياذا بالله عن اراء الشريعة. فكيف قبل ذلك منه كافة الانبياء و الحكماء[768] ولا نازعوه في ذلك ولا ذموه بعد موته ، كما وجب[769] في نساء

(759) : ا ، كسا هكبود : ت ج (760) كاعتقاد : ت ، باعتقاد : ج (761) : ا ، الحكيم : ت ج (762) بان : ت ، به بان : ج (762) ظاهر : ت ج ، ظاهر نص : ن (763) ذلك : ت ، — ج (764) يشاح : ت ، يشاحح : ج ن (765) : ا ، شلمه : ت ج (766) عجيب : ج ، عجب : ت (767) انسانا يكون: ت ، يكون انسانا: ج (768) ا، الحكيم : ت ج (769) وجب : ت ، يجد : ن ، نب : ج

اجنبيات[770] ، وغيرهن. وانما دعا على توهم هذا عليه قول الحكماء[768] عليهم السلام رجوا ان يجمعوا سفر الجامعة لان اقواله تميل الى اقوال اهل البدع[771]. وكذلك هو الامر بلا شك ، اعنى ان فى ظاهر ذلك الكتاب امورا[772] تنحو نحو آراء غريبة[773] عن آراء الشريعة ، تحتاج الى تاويل ، وليس القدم من جملتها ، ولاله نص يدل عليه ولا يوجد له بوجه نص جلى فى ازلية العالم. وإنما له نصوص تدل على تابيده؛ وذلك صحيح ، فلما رأوا نصوصا تدل على ابديته ظنوا انه يعتقد انه غير محدث ، وليس الامر كذلك.

اما نصه فى التأبيد فقوله : والارض قائمة مدى الدهر[774] حتى التجأ من لم يشعر بهذه النكتة ان يقول: المدة المقدّرة لها. وكذلك يقولون فى قوله تعالى : وابدا ما دامت الارض[775] انه طول عمرها | المقدّرلها. (٥٨-ب)م فياليت شعرى ما يقال فى قول داود : المؤسس الارض على قواعدها فلا تتزعزع على مدى الدهر والى الابد[776]. فان كان قوله ايضا الدهر والابد[777] يعطى التابيد. فالإله اذن له مدة ما،لان النص فى تابيده تعالى: الرب يملك الى الدهر والابد[778]. والذى تعلمه ان الدهر ،[779] لا يعطى التابيد الا متى اقترن[780] به ابدا[781]. اما بعده مثل قوله، الدهر. والابد[782] او قبله مثل قوله : ابد الآبدين[783] فاذن قول سليمان قائمة الى الابد[784] دون قول داود بل تتزعزع على مدى الدهر والابد[785].

(770): ا ، نشيم نكريوت : ت ج (771): ا ، بتشوبجنوز سضر قهلت مفنى شدبريو نوطيم لدبرى مينيم: ت ج (772) امورا : ج ، امور : ت (773) غريبة : ت ج ، قريبة : ن (774) : ع [الجامعة ١/٤] ، وهارص لعولم عومدت : ت ج (775) : ع [التكوين ٨/٢٢] ، عد كل يمى هارص : ت ج (776) : ع [المزمور ١٠٣/٥] ، يسدارص عل مكونيه بل تموط عولم وعد : ت ج (777) : ا ، عولم وعد : ت ج (778): ع [الخروج ١٥/١٨] ، الله يملوك لعولم وعد : ت ج. (779) : ا ، عولم : ت ج (780) اقترن : ت ، ما : ج. (781) : ا ، عد : ت ج. (782) : ا ، عولم وعد : ت ج (783) : ا ، عد عولم: ت ج (784): ا، لعولم عومدت : ت ج (785): ا، تموط عولم وعد : ت ج

وقد بين داود [786] عليه السلام و اوضح ابدية السماء و دوام رسومها، وكل ما فيها على حال لا تتغير، وقال: سبحوا الرب من السموات، سبحوه فى الاعالى. فانه هو امر فخلقت، واقامها الى الدهر والابد، جعل لها رسما فلا تتعداه [787] يعنى ان هذه الرسوم التى رسمها لا تتغير ابدا، لان هذا الرسم [788] اشارة الى رسوم السماء والارض [789] المتقدم ذكرها لكنه بين

(٢٤٥-ب) م انها مخلوقة | وقال: انه اَمرَ فخُلِقت. [790]

وقال ارميا عليه السلام: الجاعلُ الشمسَ نورا فى النهار وأحكام القمر والكواكب نورا فى الليل الخ. ان زالت هذه الاحكام من امامى يقول الرب فذرية اسرائيل ايضا تكفّ عن ان تكون امة [791]. فقد صرّح ايضا بانها وان كانت مخلوقة اعنى هذه الرســوم فانها لا تزول [792]. واذا تُتُبّع هذا، وجد فى غير كلام سليمان.

وقد ذكر ايضا سليمان ان هذه اعمال الإله اعنى العالم وما فيه ثابتة على طبيعتها للابد. وان كانت مصنوعة قال: ان كل ما يعمل الله يدوم

(٥٩-١) م مدى الدهر لا يزاد عليه ولا ينقص منه [793]. فقد اخبر فى | هذا النص [794] بان العالم من صنع الاله، وانه ابدى، واعطى العلة ايضا فى ابديته وهو قوله عليه السلام [795] ولا يزاد عليه ولا ينقص منه [793] فان هذا علة لكونه يدوم على الابد [796] كأنه يقول ان الشئ الذى يغيّر انما يُغيَّر من اجل نقص فيه فيتمم، او زيادة فيه لا حاجة اليها، فتحذف تلك الزيادة.

---

(786) داود: ت، -: ج (787): ع [المزمور ١٤٨/٦،٥،١]، هللوات الله من هشميم كوكبوا صبوه و نبراو ويعميدم لعد لعولم حق نتن ولا يعبر: ت ج (788): ا، الحق: ت ج (789): ا، حقوت هشميم وارص: ت ج (790): ا، كيهواصوه ونبراو: ت ج (791): ع [ارميا ٣١/٣٦ - ٣٥]، بورا شمش لاور يوم حقوت يرح وكوكبيم لا ورليله وكوام يموشو هحقيم هاله ملفنى نام الله جم زرع يشرال يشبتو مهيوت جوى: ت ج (792): ا، لا تموش: ت ج (793): ع [الجامعة ٣/١٤]، كى كلاشر يعشه هالهيم هوا يهيه لعولم عليو اين لهوسيف و ممنو اين لجروع: ت ج (794): ا، الفسوق: ت ج (795) عليه السلام: ج، -ت (796): ا، يهيه لعولم: ت ج 19 - لا يمكن: ت، لا تمكن: ج

اما أفعال الإله اذ وهى فى غاية الكمال ولا يمكن الزيادة فيها ، ولا النقصان منها. فهى تثبت على ما هى عليه ضرورة ان لا يمكن داع لتغيُّرها ، وكأنه ايضا اعطى غاية مّا ، فى ما وجد او اعتذر عمّا يتغير فى تمام النّصّ [798] فى قوله عمله الله ليخشوا امامه [799] يعنى حدوث المعجزات وقوله بعد ذلك. ماكان قبلا فهو الآن وما سيكون كان قبلا يعيد الله ما معى [800] يقول انه يريد تعالى اســتمرار الوجود و تتابع بعضه لبعض.

و اما هذا الذى ذكره من كمال افعال الإله و انها لاوجه لامكان الزيادة [801] عليها ، ولا للنقصان منها. فقد صرح به سيد العالمين و قال: الصخر الكامل الصنيع [802] يعنى ان افعاله كلها اعنى مخلوقاته على غاية الكمال ، لا يشوبها نقص اصلا ، ولا فيها فضلة ولا شئ غير محتاج اليه. وكذلك كل ما ينقضى فى تلك المخلوقات ، وعنها كله عدل محض وتابع لمقتضى حكمه [803] كما سيبين فى بعض فصول هذه المقالة.

فصل كط [٢٩]

اعلم ان من لم يفهم لغة انسان اذا سمعه يتكلم ، فهو بلا شك يعرف انه يتكلم غير انه لا يدرى [804] مقصده. واشـد من هذا انه قد يسمع من كلامه كلمات هى بحسب لغة المتكلم تدل على معنى ، ويتفق بالعرض ان تكون الكلمة فى لغة السامع ، تدل على ضد ذلك المعنى الذى اراده المتكلم فيظن السامع ان دلالتها عند المتكلم كدلالتها عنده ، مثل لو سمع عربى

(797)ما : جـ ، – : ت (798): ا ، الفسوق : ت جـ (799) : ع [الجامعة ١٤/٣] ، هاذيم عشه سيرار ملفنيو: ت جـ (800) : ع [الجامعة ١٥/٣] ، مهشيا هوا شيهيه كورهاليم يبقش ات ردف : ت جـ (801) لامكان الزيادة : جـ ، امكان للزيادة : ت ، (802) : ع [التثنية ٤/٣٢] ، هصور تميم فعلو : ت جـ (803) حكمة : ت ، حكمه : جـ (804) لايدرى : ت ، لم يدر : جـ

رجلا عبرانيا يقول : أبىَ[805] فيظن العربي انه يحكى عن شخص انه كره امرا مأ او اباه . والعبرانى انما اراد انه ارضاه ذلك الامر واراده . وهكذا يجرى للجمهور فى كلام الانبياء سواء بعض كلامهم لا يفهم اصلا ، بل كما قال : فصارت لكم رؤيا الجميع كاقوال كتاب مختوم[806] . وبعضه[807] يفهم منه ضده او نقيضه كما قال : قد عكستم كلام الإله الحى[808]. واعلم ان[809] لكل نبىّ كلاما ما خصيصا[810] به ، كأنه لغة ذلك الشخص. هكذا ينطقه الوحى[811] الخصيص به لمن فهمه .

وبعد هذه المقدمة فلتعرف ان اشعيا عليه السلام اطرد فى كلامه كثيرا[812] جدا وفى كلام غيره قليلا[813] انه اذا اخبر عن انتقاض[813] دولة او هلاك ملة عظيمة وغير ذلك[814] بلفظ ان الكواكب سقطت والسماء كُوِّرت والشمس اسودت والارض خربت وتزلزلت . وكثير من امثال هذه | الاستعارات . وهذا مثل ما يقال عند العرب لمن اصابته مصيبة عظيمة انقلبت[815] سماؤه على ارضه . (٦٠ – ١) م

وكذلك اذا وصف اقبال دولة وتجدد سعادة، كنى عن ذلك بزيادة نور الشمس والقمر وتجدد سماء وتجدد ارض، ونحو هذا ، كما انهم اذا وصفوا هلاك شخص او ملة او مدينة نسبوا حالات غضب وسخط شديد لله عليهم. واذا وصفوا اقبال قوم نسبوا لله حالات فرح وسرور . فيقولون فى حالات الغضب عليهم: خرج ونزل وصرخ وارعد ورفع صوته[816]. وكثيرا مثل هذا ويقولون ايضا : امر وقال وفعل وصنع[817] ونحو ذلك كما سأصف[818] .

---

(805) ا ، ابه : ت ج [الها' فى العبرية مثل اليا' المعتلة فى العربية و لذلك وان كان اللفظان فى التلفظ سوا' الاان المعنى مختلف و فى العبرية : الرغبة و فى العربية الرفض و الامتناع] (806) : ع [اشعيا ٢٩/١١] وتهى لكم حزوت هكل كد برى هسفر : ت ج (807) بعضه : ت ، بعضهم : ج (808) : ع [ارميا ٢٣/٣٦] ؛ و هفكتم دبرى الهيم حيم : ت ج (809) ان : ت ، – : ج (812) فى ج كثير وقليل (814) و غيرذلك : ت ، يجئ بذلك : ج (813) انتقاض : ت ج ، انقراض : ن (810) خصيصا : ت ج ، خصص : ن (811) ذلك الشخص الوحى : ت ج ، ذلك الوحى : ن (815) فى : ت ج ، اقتلبت (816) : ا ، يصاويرد و شاج و هرعيم و تنن قولو : ت ج (817) : ا ، صوه و امروفعل وعشه : ت ج (818) ساصف : ت ، اصف : ج

وكذلك اذا اخبر النبي بهلاك اهل موضع ما قد يبدّل مكان اهل ذلك الموضع النوع كله ، كما قال اشعيا عليه السلام [819] «ويُقصى الرب البشر» [820] وهو يعني هلاك اسرائيل وقال «صفنيه» في ذلك واستاصل البشر عن وجه الارض وامد يدي على يهوذا [821]. فاعلم هذا ايضا وبعد ان ترجمت لك هذه اللغة على التجميل أريك صحة ذلك وبرهانه. قال اشعيا عليه السلام [822] لما انبأه الله بانتقاض [823] دولة بابل وهلاك سنحاريب ونبوختنصر [824] القائم بعده وانقطاع مملكته فاخذان | يصف (٢٤٦-أ) ج نكباتهم في آخر دولتهم وهزائمهم ، وما يلحقهم من الشدائد اللاحقة لكل مهزوم هارب من غلبة السيف فقال : ان كواكب السماء ونجومها لا تبعث نورها والشمس تظلم في خروجها والقمر لايضئ بنوره [825] وقال في ذلك الوصف ايضا : فاني سازعزع السماء وازلزل الارض عن مقرها في سخط | رب الجنود وفي يوم اضطراب غضبه [826]. (٦٠-ب) م

وما اظن ان [827] احدا وصل به الجهل والعماء [828] وتبع ظواهر الاستعارات والاقاويل الخطبية ، ان يظن ان كواكب السماء ونور الشمس والقمر تغيرت حين انقرضت مملكة بابل ، ولا ان الارض خرجت عن مركزها كما ذكر ، بل هذا كله وصف حال المهزوم. فانه بلا شك يرى كل نور سوادا [829] ويجد كل حلو مرا ، ويتخيل الارض قد ضاقت به والسماء منطبقة [830] عليه.

---

(819) عليه السلام : ت ، - : ج (820) : ع [اشعيا ١٢/٦] ، ورحق الله ات هادم : ت ج (821) : ع [١/٣٠٤] ، و هكرتى ات هادم معل فنى هادمه و نطيتى يدى عل يهوده : ت ج (822) عليه سلام : ت ، - : ج (823) بانتقاض : ت ج ، بانقراض : ن (824) : ا ، ببل ، سنحريب و نبوكد نصر : ت ج (825) : ع [اشعيا ١٣/١٠] ، كى كوكبى هشميم و كسيليهم يهلو اورم حشك هشمش بصاوتو و يرع لايجيه اورو : ت ج (826) : ع [اشعيا ١٣/١٣] ، شميم ارجيز و ترعش هارص ممقومه بعبرت الله صباوت و بيوم حرون اخو : ت ج (827) ان : ت ، - : ج (828) العماء : ت ، العمى : ج (829) سوادا : ت ، اسود : ج (831) يصف : ت ، ان يصف : ج (830) منطبقة : ت ج ، منقلبة : ن

وكذلك لما اخذ يصف (731) ما انتهت اليه حالة اسرائيل من الذل و الغلبة طول ايام سنحاريب الشرير(832) عند استيلائه: على كل مدن يهوذا المحصّنة (833) وسبيهم و انهزامهم و ترادف النكبات عليهم من امامه و هلاك ارض اسرائيل كلها حينئذ بيده فقال(834). الرعب و الحفرة و الفخ عليك يا ساكن الارض فالهارب من صوت الرعب يسقط فى الحفرة والصاعد من الحفرة يؤخذ بالفخ لان كُوى العلاء قد تفتحت واسس الأرض تزلزلت. رُضّت الارضُ، حُطمت الارضُ حطما، زعزعت الارضُ زعزعة الخ(835).

و فى آخر هذا القول لما اخذ ان يصف ما سيفعله الله بسنحاريب وتلاف ملكه الشامخ على اورشليم وجزاء يجزيه الله عليها قال ممثلا : فيخجل القمر وتخزى الشمس اذ يملك رب الجنود فى جبل صهيون الخ(836). اما يوناتان بن عزيائيل عليه السلام فتأول هذا الكلام احسن تاويل وقال: إنه اذا جرى لسنحاريب ما سيجرى على اورشليم فسيعلمون حينئذ عبدَة النجوم ان هذا فعل النّهى فيدهشون و يبهتون قال عليه السلام (٦١ - ١) م
ومن يعبد القمر فسيخجل ومن يركع للشمس فسيذل ، اذ ملك الله سيتجلى الخ(837).

ولما اخذ ايضا ان يصف كيف يكون استقرار اسرائيل بعد هلاك سنحاريب وخصب اراضيهم وعمارتها(838)، واقبال دولتهم على ايدى

---

(832) : ا ، سنحريب هرشع : ت ﺟ (833) : ع [اشميا ١/٣٦] ، على كل عري يهوده هبصوروت: ت ﺟ (834) فقال : ت ، قال : ن (835): ع [اشميا ٢٤/٢٠-١٧]، فحدو فتت و فت (فحت و فح : ت) عك يوشب هارص و ميه هنس يفول هفحد تقول (يفل : ت) ال هفحت و هعوله متوك هفجت يلكد بفح كى اروبوت محروم نفتحو و ير عشومو سدى ارص روع (روعه : ت) هتموورره (هترو عمه : ت) هارص فور هفتورره ارص موط هتمو طله ارص روع (نوع : ت) تنع ارص كشكورركو : ت ﺟ (836) : ع [اشيا ٢٣/٢٤]، وحفره هلبنه و بوشه هحمه كى ملك الله [+ صباوت : ت] وكو : ت ﺟ (837) : ا ، و يبهتون دفلحين لسهرا و يتكنمون دمجدين لشمشا ارى تتجلى ملكو تاداالله و كو : ت ﺟ (838) عماراتها : ﺟ

حزقيال (*) قال ممثلا : ان نور الشمس و القمر يزيد، لان كما ذكر عن المهزوم ان نور الشمس و القمر ذهب و صار ظلاما [839] بالاضافة الى المهزوم. كذلك نورهما [840] يزيد عند الغالب. و انت تجد هذا دائما ان الانسان اذا جاءته فادحة عظيمة تظلم عيناه ، [841] ولا يصفو نور بصره لما يكدر الروح الباصر من الفضل الدخانى ، ولضعفه وقلته ايضا بشدة الحزن و انقباض النفس. وبالعكس عند الفرح و انبساط النفس الى خارج و صفاء الروح ، يرى الانسان كأن الضوء زائد على ما كان قال :

ان هذا الشعب يسكن فى صهيون فى اور شليم فلا تبكى من بعد الخ. و اخر القول : ويصير نور القمر كنور الشمس و نور الشمس يصير سبعة اضعاف كنور سبعة ايام يوم يجبر الرب كسر شعبه و يشفى جرح ضربته [842] يعنى اقالة عثرتهم من يد [843] سنحاريب الشرير [844] و اما قوله : كنور سبعة ايام، فان المفسرين قالوا يريد به التكثير. فان العبرانيين يكثرون بالسبعة. والذى يبدو لى انه يشير الى سبعة ايام لافتتاح البيت [845] التى كانت فى ايام سليمان الذى لم يكن قط للملة اقبال و سعادة و سرور الجميع ، مثل ما كان فى تلك الايام. فقال ان اقبالهم وسعادتهم (*) حينئذ تكون مثل تلك الايام السبعة. | (٦١ - ب) م

ولما وصف هلاك ادوم المجرمة [846] الذين كانوا مضايقين لأسرائيل قال فتطرح قتلاهم وينبعث النتْنُ من جيفهم وتسيل الجبال من دمائهم وينحل جند السماء والسموات تُطوى كدرج و يسقط جندها كافة سقوط

(*) : ا ، يدى يحزقيهو : ت ج (839) ظلاما : ت ، ظلمه : ج (840) نورهما : ت ، نورهما : ج (841) عيناه : ت ، عينيه : ج (842) : ع [اشعيا ٣٠/٢٦،١٩] ، كى عم بصيون يشب بكه لاتبكه .... وهيه اور هلبنه كاور هحمه و اور هحمه يهيه شبعتيم كاور شبعت هيميم بيوم حبوش الله ات شبر عمو ومحص مكتو يرفا : ت ج (843) : ا ، ميد : ت ج (844) : ا ، هرشع : ت ج (845) : ا ، شبعه هيميم شلحنوكت هبيت : ت ج (846) : ا ، هرشعه : ت ج (*) اقبالهم و سعادتهم : ت ج ، اقبالكم و سعادتكم : ن

الورق من الكرم والسقاط من التين ان سيفى قدارتوى فى السماء وهوذا ينزل على أدوم على شعب الخ[847].

فاعتبروا يا اولى الابصار! هل فى هذه النصوص شئ يشكل او يوهم بانه يصف حالة تلحق السماء؟ وهَل هذا الامثل لانقراض دولتهم وزوال ستر الله عنهم وسقوط نخوتهم وخمول حظوظ عظمائهم فى اسرع وقت، وباهون سعى. كأنه يقول: إن الاشخاص الذين كانوا كالكواكب ثباتا ورفعةَ منزلة وبعدا[848] من الغير سقطوا باسرع وقت كسقوط الورق من الكرم الخ. وهذا ابين من ان يذكر[849] فى مثل هذه المقالة. فكيف ان يطوَّل فيه، لكنه دعت الضرورة[850] اليه لكون العوام بل من يزعم بهم انهم | (٢٤٦-ب) ج خواص[851] يستدلون بهذا النص[852] من غير اعتبار لما جاء قبله وبعده. ولا نظر فى اى قصة[853] قيل الا كأنه اخبار جاءنا فى التوراة عن مآل السماء كمثل ما جاءنا الاخبار بكونها.

وايضا لما اخذ اشعيا يبشر بنى اسرائيل بهلاك سنحاريب، وجميع الامم، والملوك الذين معه كما شهر ونصرتهم بنصر الله لا غير. قال لهم ممثلا: اروا كيف تقطعت تلك السماء وخلت[854] تلك الارض ومات من عليها. وانتم منصورون، كانه يقول: إن اولئك الذين اَعَمُّوا الارض، وكان يظنُ بهم الثبوت كالسماء اغنياءً هلكوا بسرعة، وذهبوا كذهاب الدخان | (٦٢-١) م وآثارهم الظاهرة الثابتة كثبات الارض، تلفت تلك الآثار كتلاف الثوب الخلق. اول هذه القصة قال: قد عزّى الرب صهيون وعزّى كل اخربتها الخ. اصغوا الىّ ياشعبى الخ. برّى قريب وخلاصى

(847) : ع [اشعيا ٣٤/٥ – ٢]، وحليهم يشلكو وفحريهم يعله باوشم ونمسو هريم مدم نمقو كل صبا هشميم ونغلو كسفر هشميم وكل صبام يبول كنبول عله مجفن وكنبلت متاينه كى روته بشميم حربى هنه عل ادوم ترد : ت ج (848) بعدا : ت، بعد : ج (849) يذكر : ت، يشرح : ج (850) دعت الضرورة : ت، الضرورة دعت : ج (851) خواص : ت، خصوص : ج (852) : ا، الفسوق : ت ج (853) قصة : ت، قصد : ج (854) خلت : ج، بلت : ت

قد رر الح ارفعوا الى السموات عيونكم وانظروا الى الارض من تحت ان السموات كالدخان تضمحل . والارض كالثوب تبلى وسكانها يموتون كذلك. اما خلاصي فيكون الى الابد وبرّى لا يُسقَط[855].

وقال فى رجوع ملك اسرائيل وثباته ودوامه ان الله يستجد سماء وارضا. اذ قد اطرد هذا فى كلامه ان يجعل دولة الملك كأنها عالم يخصه اعنى سماء وارضا. فلما ابتدأ بالتعزية[856] وقال : « انا معزيكم[857] وما اتصل بذلك قال : وقد جعلت كلامى فى فمك وبظل يدى سترتك لتنصب السموات وتؤسس الارض وتقول لصهيون انت شعبي[858] وقال فى بقاء الملك لإسرائيل وذهابه من العظماء المشاهير : ان الجبال تزول الخ.[859] وقال فى دوام ملك المسيح وان اسرائيل لا ينتقض ملكهم من بعد ذلك قال لا تغرب شمسك من بعد الخ[860]. ثم ان اشعيا اجرى كلامه على هذه الاستعارات المطردة عند من يفهم معانى الكلام فوصف[861] احوال الجلاء[862] وجزئياتها ثم وصف رجوع الدولة وامتحى تلك الاحزان كلها ، فقال ممثلا انى اخلق سماء اخرى وارضا اخرى وتُنسى تلك ويمتحى اثرها . ثم بيّن ذلك على اتصال القول ، وقال هذا الذى[863] قلت اخلق[864] اريد به انى اجعل لكم حالة[865] سرور دائما وفرحا عوضا من تلك الاحزان ، والانكاد ولا تذكر تلك الاحزان | المقدمة. (٦٢ – ب) م

---

(855) : ع [اشعيا ١٥/٦–٣] ، كى نحم الله صيون نحم كل حربو تيهكو حقشيبو الى عمىكو قروب صدقى يصا يشعى كو شاو لشميم عينيكم و هبيطوال هارص منحت كى شميم لعشن نملحو و هارص كبجد تبله و يشبيه كوكن يموتون و شوعتى لعولم تهيه و صدقى لاتحت : ت جـ
(856) ا ، بالنحموت : ت جـ (857) : ع [اشعيا ١٥/١٤]، انكي انكى هوا منحمكم : ت جـ
(858) : ع [اشعيا ١٥/١٦] ، واسيم دبرى بفيك و بصل يدى كسيتيك لنطع و ليسود ارص و لامر لصيون عمى اته : ت جـ (859) : ع [اشعيا / ٥٤ – ١٠] كى ههريم يموشو : ت جـ
(860) : ع [اشعيا ٦٠/٢٠] ، لايبوا هود شمشك وكو : ت جـ (861) فوصف: ت ، فى وصف جـ (862): ا ، الجلوت : ت جـ (863) هذه التى : جـ (864) اخلق : ت ، اخلق سماء : جـ (865) حالة : ت ، حالات : جـ

واسمعْ انتظام المعانى واتصال النصوص [866] الدالة عليها ، كيف جاء اول افتتاح هذه القصة قال: اذكر رأفة الرب و تسبيح الرب الخ [867]. ثم وصف افضاله تعالى علينا اولا : و رفعهم وحملهم كل الايام القديمة الخ [868]. وما اتصل بذلك ، ثم وصف عصياننا : لكنهم تمرّدوا وحزنوا روحه القُدُّوس الخ [869]. وما اتصل بذلك ثم وصف استيلاء العدو علينا [870] اعداؤنا داسوا مقدسك صرنا منذ الدهر [871]. وما اتصل بذلك ثم شفع فينا وقال : لا تغضب يارب كل الغضب [872]. وما اتصل بذلك . ثم ذكروجه استحقاقنا لعظيم ما ابتلينا به، اذ دعينا الى الحق فلم نُجيب قال : انى اعتلنت لمن لم يسألوا عنى الخ . [873] ثم وعد بالعفو والرحمة وقال : هكذا قال الرب كما توجد السلاف فى عنقود الخ . [874] وما اتصل بذلك ثم تواعد الذين ظلمونا وقال : ان عبيدى يا كلون وانتم تجدعون الخ . [875] .

ثم اتبع ذلك بذكره ان هذه الملة تصلح اعتقاداتها وتصير بركة فى الأرض وتنسى كل ما تقدم من هذه الأحوال المختلفة فقال كلاما هذا نصه : ويدعو عبيده باسم اخر ، فالذى يتبارك بهذا الأسم على الأرض، يتبارك بإله الحق، والذى يُقسم به على الارض ، يُقسم بإله الحق ، لان المضايق الاولى قد نسيت وسترت عن عينى لأنّنى ها انا ذا اخلق سموات جديدة ، وارضا جديدة ، فلا تذكر السالفة ، ولا تخطر على البال ، بل تهللوا وابتهجوا الى الأبد بما اخلق ، فانى ها اناذا اخلق اورشليم

---

(866) : ا ، الفسوقيم : ت ج (867) : ع [اشعيا ٧/٦٢] ، حسدىالله ازكير تهلوت الله كو : ت ج (868) : ع [اشعيا ٩/٦٣] ، وينطلم وينشام كل يمى عولم : ت ج (869) : ع [اشعيا ١٠/٦٣] ، وهمه مرو و عصبوات روح قدشو : ت ج (870) العدو علينا : ت ، الاعداء : ج (871) : ع [اشعيا ١٨/٦٣ — ١٩] ، حرينو بوسو مقدشيك وهيينو معولم : ت ج (872) : ع [٩/٦٤] ، ال تقصف الله عد ماد : ت ج (873) : ع [اشعيا ١٠/٦٥] ، ندرشتى للاشالوكو : ت ج (874) : [اشعيا ٨/٦٥] ، كه امرالله كاشر يمصا هتروش كو : ت ج (875) : ع [اشعيا ١٣/٨٥] ، هنه عبدى ياكلو واتم ترعبو كو : ت ج

ابتهاجا وشعبها سرورا وابتهج باورشليم. واسر بشعبي الخ. [876]. فقد بان لك الامر كله واتضح. وذلك انه لما قال: لانى ها اناذا اخلق سماوات جديدة وارضا جديدة [877]. فسرّ ذلك على الاتصال وقال: فانى ها انا ذا اخلق اورشليم ابتهاجا وشعبها سرورا [877]. م (٦٣ - ١).

وبعد هذه المقدمة قال: إن تلك حالات الايمان والسرور به التى [878] وعدتك، انى ساخلقها كما هى ثابتة دائمة [879] لان الايمان بالله والسرور بذلك الايمان حالتان لا يمكن ان تزول ولا تتغير ابدا من كل من حصلت له، فقال كما ان تلك حالة الايمان والسرور به التى وعدت انها ستعم الارض دائمة ثابتة. كذلك يدوم نسلكم والحكم وهو قوله بعد هذا: | لانه كما ان السموات الجديدة والارض الجديدة (٢٤٧ - ج) التى اصفها تدوم امامى يقول الرب: كذلك تدوم ذريتكم واسمكم [880] لانه قد يبقى النسل [881] ولا يبقى الاسم [882] كما تجد أمما كثيرة لا شك انهم من نسل فُرس او يونان لكن لا يعرفون باسم مخصوص بل اعمتهم ملة اخرى. وهذا ايضا عندى تنبيه على تابيد الشريعة التى من اجلها لنا باسم [883] مخصوص.

ولما كانت هذه الاستعارات جاءت فى اشعيا كثيرا، لاجل ذلك تتبعتُها كلها، وقد جاء ايضا منها فى كلام غيره، قال إرميا فى وصف خراب اورشليم: بآثام اباثنا [884]. نظرت الى الارض فاذا هى خالية

(878): ع [اشعيا ٦٥/١٩ - ١٥]، ولعبدين يقرا شم احر اشر هتبرك بارص يتبرك بالهى امن وهنشبع بارص يشبع بالهى امون كى نشكحو هصروت هسراشنوت وكى نسترى معينى كى هننى بورا شميم حدشيم وارص حدشه ولا تزكرنه هراشنوت ولا تعلنه عل لب كى ام شيشو وجيلو عدى عد اشرانى بورا كى هننى بورا ات يروشلم جيله وعمه مشوش وجلتى بيرو شلم: ت جـ (877) مقتطعة من 876 فى الحاشية السابقة (878) الذى: جـ (879) دائمة: جـ، دائما: ت. (880): ع [اشعيا ٦٦/٢٢] كى كاشر هشميم هحدشيم وهارص هحدشه اشر عوسه عدمديم لفنى نام الله كى يعمد زرعكم وشمكم: ت جـ (881): ا، الزرع: ت جـ (882): أ، الشم: ت جـ (883): ا، شم: ت جـ (884): ا، بعونوت ابوتينو: ت جـ

خـاوية الـخ. [885] وقال حزقيال فى وصف تلاف مملكة مصر وهلاك فرعون على ايدى نبوختنصر قال : وعندما اطفئك اغطّى السموات واُلبِس الكواكب حدادا واغطّى الشمس بغمام؛ والقمر لا ينير بنوره واُلبِس جميع نيّرات النور فى السماء حدادا عليك واجعل الظلمة على ارضك يقول السيد الرب [886] وقال يوئيل ابن فتوئيل | فى الجراد العظيم م (٦٣ - ب) الذى جاء فى ايامه قال : من وجهه تزلزلت الارض و ارتعدت السموات واظلمت الشمس والقمر ومنعت الكواكب ضياءها [887] وقال عاموس فى وصف خراب شمرون قال: انى اغيّب الشمس عند الظهيرة واجلب الظلمة على الارض فى النهار الضاحى واحوال اعيادكم نَوْحا الخ. [888]

وقال ميخا فى هلاك شمرون مستمرا [889] على الاقاويل الخطبية المشهورة المعلومة : انه هوذا الرب يخرج من مكانه وينزل ويطأ مشارف الارض فتذوب الجبال الـخ. [890] وقال حَجّاى فى نقض مملكة [891] الفرس ومادای: عن قليل ازلزل السماء والارض والبحر واليبس وازلزل جميع الامم [292]. وفى غزوة يؤاب لارم لما اخذ يصف كيف كان ضعف الملة وخمولها من قبل وكونهم كانوا مغلوبين مهزومين وشفع فى نصرتهم الآن فقال : زلزلت الارض وصدّعتها فاجبر كسرها فانها متزعزعة [893]

---

(885) : ع [ارميا ٤/٢٣] ، رايتى ات هارص وهنه تهو وبهو : ت جـ (886) : ع [حزقيال ٣٢/٨ - ٧] ، فرعه على يدى نبوكد نصر قال : وكسيتى بكبوتك شميم وهقدرتى ات كوكبيهم شمش بعنن اكسنو ويرح لا ياير اور وكل ماورى اور بشميم اقديرم عليك ونتتى تشك عل ارصك نام الله الهيم : ت جـ (887) : ع [يوئيل ٢/١٠] ، لفنيو رجزه ارص رعشو شميم شمش ويرح قدرو وكوكبيم اسفو نجهم : ت جـ (888) : ع [عاموس ٨/١٠ - ٩] ، وهباتى هشمش بصهريم وهحشكتى لارص بيوم اور وهفكتى حجيكم كو : ت جـ (889) مستمرا ت ، مستمر : جـ (890) : ع [ميخا ٢/٣٤] ، كى هنه الله يصا ممقومو وبردود رك عل بموتى ارص ونمسوكو : ت جـ (891) : ا ، ملكوت : ت جـ (892) : ع [حجاى ٢/٨-٧] ، فرس ومدى وانى مرعيشات هشميم وات هارص وات هيم وات هحربه وهرعشتى ات كل هجويم : ت جـ (893) : ع [المزمور ٥٩/٤] ، هرعشت ارص فصمته رفا شبريه كى مطه : ت جـ

و قال ايضا فى معنى انالانخاف نحن اذا هلكت الملل و بادوا لكوننا متكلين على نصرته تعالى لاعلى حربنا وقوتنا كماقال : شعب منصور بالرب(894) قال : لذلك لانخشى اذا انقلبت الارضُ وتزعزعت الجبال فى قلب البحار(895). وجاء فى وصف غرق المصريين رأتك المياه ففزعت وارتعدت الغمار ، صوت رعدك فى الزوبعة الخ. والارض ارتعدت وتزلزلت(896) اغضب الرب على الانهار الخ ؛ (897). سطع دخـان من انفه الخ. (898) وكذلك فى نشيد (899) دَبُورَة رجفت الارض(900) وجاء من هذا كثير ، وما لم نذكر منه قِسْهُ على ما ذكرت. فا ماقول يوئيل: واجعل عجائب فى السماء وعلى الارض دما ونارا واعمدة دخان فتنقلب الشمس ظلاما و القمر دما ، قبل ان ياتى يوم الرب العظيم الهائل؛ ويكون ان كل من | يدعو باسم الرب يخلص لانها فى جبل صهيون وفى اورشليم تكون (٦٤-١) م
النجـاةُ الـخ. (901) فالا قوى عندى انه يصف هـلاك سنحاريب على اورشليم فان لم تَرِدْ ذلك فيكون وصف هلاك «جوج» على اورشـليم فى ايام المسيح الملك (902) مع كونه ايضا لم يذكر فى هذه القصة غير كثرة القتل وحرق النيران، وكسوف النيّرَين. ولعلك تقول كيف يسمى يوم الرب العظيم الهائل (904) يوم هلاك سنحاريب فى تاويلنا.

(894): ع [التثنية ٢٩/٣٣] ، عم نوشع بالله : ت ج (895): ع [المزبور ٣/٤٥] ، عل كن لانيرا بهمير ارص و بموط هريم بلب يميم : ت ج (896): ع [المزبور ١٧،١٩/٧٦] ، راوك ميم يحيلو اف يرجزو تهموت قول زعمك بجلجل هاير و بر قيم تيل رجزه و ترعش هارص : ت ج (897) : ع [حبقوق ٨/٣] ، هبنهريم حره الله : ت ج (898): ع [المزمور ٩/١٧] ، عله عش بافوكو : ت ج (899) : ا ، ميره : ت ج (900) : ع [القضاة ٤/٥] ، ارص رعشه [+ جم شميم نطفو : ج] كو : ت ج (901) : ع [يوئيل ٣٠-٣٣/٣] ، و نتتى موفتيم بشميم و بارص دم و اش و تمروت عشن هشمش يهفك لحشك و هيرح لدم لفنى بوايوم الله هجدول و هنورا و هيه كل اشريقرا بشم الله يملط كى بهرصيون و بيروشلم تهيه فليطه كو: ت ج (902): ا ، بيمى هملك همشيح : ت ج (903) كونه : ت ، كنه : ج (904) : ا ، الله هجدول و هنورا : ت ج

فلتعلم ان كل يوم تكون فيه نصرة عظيمة او فادحة عظيمة فانه يسمى يوم الرب العظيم الهائل [904] . قد قال يوئيل هذا عن يوم مجئ ذلك الجراد عليهم : لان يوم الرب عظيم وهائل جدا ومن يطيقه [905]. والمعنى الذى نحوم نحوه قد تبين ، وهو ان فساد هذا العالم وتغيره عما هو عليه او تغير شئ من طبيعته واستمراره [906] على ذلك التغير ، هو شئ لم ياتنا فيه نص نبي ولا كلام الحكماء [907] ايضا لان قولهم : ان العالم يبقى لستة الاف سنة ويفسد فى الف سنة [908] ليس هو عدم الوجود جملة لقوله ويفسد فى الف سنة [909] دل على بقاء الزمان. وهذا ايضا قول احد [910] وهو على صورة ما، والذى نجد لجميع الحكماء [907] دائما وهى قاعدة يستدل بها كل احد من حكماء «المشنه» وحكماء «التلمود» [911] هو قوله : فليس تحت الشمس شئ جديد [912]، وان ليس ثم استجداد بوجه ولا بسبب حتى ان الذى اخذ سماء جديدة وارضا جديدة [913] على ما يظن ، قال [914] : حتى ان السماء و الارض اللتان ستخلقان فى المستقبل قد خلقتا فهما الآن واقفتان ولذلك قيل وهما واقفتان يدى

(٢٤٧-ب) ج ولم يُقَل ستقفان ولكن | هما واقفتان [915].

م (٦٤-ب) واستدل بقوله : فليس تحت الشمس شئ جديد [912]. ولا | تظن هذا مناقضا لما بينته ، بل يمكن انه يريد ان تلك الحالات الموعود بها الطبيعة الموجبة لها حينئذ من ستة ايام فى البدء [916] ، هى مخلوقة ، وهذا

(905) : ع [يوئيل ٢/١١]، كى جدول يدم الله و نورا مادوى يكيلنو : ت ج (906) استمراره : ت ، استمرارها : ج (907) : ا ، حكمم : ت ج (908) : ا ، [روش دا شنه ٣١-١ ، سخوررين ٩٨-١] ، شته الفيشنين هوى علما وحد حروب : ت ج (909) : ا ، وحدحرب : ت ج (910) : ا ، يحيد : ت ج (911) : ا ، حكما مشنه وحكما تلمود : ج ، حكمى مشنه وحكمى تلمود : ت (912) : ع [الجامعة ٩/١] اين كل حدش تحت هشمش : ت ج (913) : ا ، شميم حد شيم وارص حدشه : ت ج (914) قال : ت ، - : ج (915) : ا ، اف شميم وارص شعتيدين لهيروت كبرهن بروين و عومدين شن عومديم لفنى يعملو و لانامرالا عومدين : ب ج (916) : ا ، مششيت يمى برا شيت : ت ج

صحيح. وانما قلت انه لا يتغير شئ من طبيعته ويستمر على ذلك التغير تحرزا من المعجزات لانه، وان كانت [917] انقلبت العصى ثعبانا، وانقلب الماء دما، واليد الطاهرة الكريمة بيضاء من غير سبب طبيعى موجب ذلك. فان هذه الأمور وما شابهها لم تستمر ولا صارت طبيعة اخرى، بل كما قالوا عليهم السلام [918] العالم يجرى كعادته [919].

هذا هو رأيي، وهوالذى ينبغى ان يعتقد وان كان الحكماء [920] عليهم السلام [918]، قد قالوا فى المعجزات كلاما غريبا جدا تجده منصوصا فى «براشيت ربه» وفى «مدرش الجامعة» [921]. وذلك المعنى هو انهم يرون ان المعجزات هى مما فى الطبع ايضا على جهة مّا. وذلك انهم قالوا انه عندما خلق الله هذا الوجود وطبعه على هذه الطبائع جعل فى تلك الطبائع ان يحدث فيها كل ما حدث من المعجزات فى وقت حدوثها، وآية النبى أن اعلمه الله بالوقت الذى يدعى فيه ما يدعى [922]، فينفعل ذلك الشئ، كما جعل فى طبعه فى اصل ما طبع.

وهذا وان [923] كان كما تراه فانه يدل على عظمة القائل وكونه استصعب كل الاستصعاب ان تتغير [924] طبيعة بعد فعل البدء [925] او تطرأ مشيئة اخرى بعدما استقرت هكذا؛ فكانه يرى مثلا انه جعل فى طبيعة الماء ان يتصل ويجرى من العلو للسفل دائما الا فى | ذلك الوقت (٦٥-١) م الذى غرق فيه المصريون. وذلك الماء خاصة، فانه ينقسم وقد نبهتك على روح هذا القول. وان ذلك كله هرب من استجداد شئ هناك قيل: انه تبارك وتقدس اسمه قد وضع شروطا للبحر لينفلق امام بنى اسرائيل، هذا هو المعنى [926] فارتد البحر عند انبثاق الصبح الى ما كان عليه [927]

(917) كانت: ت، كان: ج (918) عليهم السلام: ج، ز. ل: ت (919): ا، [انظر عبوده زرة ٥٤ ب]، عولم كنهجو هولك: ت ج (920): ا، الحكيم: ت ج (921): ا، قهلت: ت ج (922) فيه ما يدعى: ت، -: ج (923) وان: ج، ان: ت (924) ان تتغير: ت، من تغيره: ج (925): ا، معشه براشيت: ت ج (926): ا، [براشيت ربه، ٥] امرربى يوحنن تنايم هتنه هقبه عم هيم شيها نقرع لفنى هدا هيا دكتيب ت ج (927): ع [الخروج ٢٧/١٤]، ويشب هيم لفنوت بقرلا ويتنو: ت ج

قال الربّى ارميا بن أليعزر : انه تبارك و تقدس اسمه قد وضع شروطا ليست للبحر فقط و لكن لكل ما خلق فى ستة ايام للبدء. هذا هو المعنى[928] يدى نشرتا السموات و انا امرت جميع جند ها[929] امرت البحر لينفلق والنار لئلا تؤذى حنانيا وميشال وَعزريا والاسد لئلا تؤذى دانيال والحوت ليبصق يونس[930] وهو القياس فى سائرها ، فقدبان لك الأمر و تلخص المذهب.

و ذلك انا نوافق ارسطو فى النصف من رأيه و نعتقد ان هذا الوجود ابدى سرمدى على هذه الطبيعة التى شاءها تعالى لا يتغير منه شئ بوجه الا فى جزئيّة[931] على جهة المعجز، و ان كان[932] له تعالى القدرة على تغييره كله او إعدامه او إعدام الى طبيعة شاء من طبائعه، لكنه له افتتاح، ولم يكن ثم شئ موجود[933] اصلا الا الله ؛ وحكمته اقتضت ان يوجد الخلق حين اوجده[934] و ان لا[935] يعدم هذا الذى اوجد، ولا تتغير له طبيعة الا فى ماشاء من جزئيات[936] مما قد علمناه ومما لم نعلمه مماسياتى هذا رأينا ، وقاعدة شريعتنا. وارسطو يرى انه مثل ما هو ابدىّ ولا يفسد كذلك ، هو ازلى ، ولا تكوّن ، وقد قلنا ، وبينّا ان هذا لا

(٦٥-ب) م ينتظم الاعلى حكم اللزوم. وان اللزوم فيه | من الافتيات فى حق الإله ما قد بيناه.

و اذ وانتهى القول الى هذا فلنات ايضا بفصل[937] نذكر[938] فيه ايضا بعض تنبيهات على نصوص جاءت فى قصة الخلق[939] اذ الغرض

(928) : ا ، امرد. يرميه بن العزرلاعم هيم بلبد هتنه هقبه الاعم كل ما شنبرا بشيشت يمى براشيت هدا هيا [دكتيب : ج] : ت ج (929) : ع [اشعيا ١٢/٤٥]، انى يدى نطو شميم وكل صبام صويتى : ت ج (930) : ا ، صويتى ات هيم شيقرع ات هاور شلا تزيق لحننيه ميشال و عزريه ات هاريوت شلا يزيقو لدنيال ات هدج شيقيا ات يونه: ت ج [براشيت ربه ٥] (931) جزئيه : ت ، جزءه : ج (932) كان : ت ، - : ج (933) موجود : ت ، موجودا: ج (934) اوجده: ت ، اوجدهم: ج (935) لا: ت ، لم: ج (936) جزئيات: ت ، جزئياته : ج (937) ايضا: ج ، - : ت (938) نذكر: ت ، اخر: ج (939): ا ، معشه براشت : ت ج

الاول فى هذه المقالة انما كان تبيين ما يمكن تبيينه من قصة الخلق وقصة الامر[940] بعد ان نقدم مقدمتين عامتين.

احداهما هذه المقدمة : وهى ان كل ما ذكر فى قصة الخلق[941] فى التوراة ليس هو كله على ظاهره على ما يتخيل منه الجمهور ، لانه لوكان الامر كذلك ، لما ظن[942] به اهل العلم ولا اطنبوا الحكماء[943] فى اخفائه ومنع الحديث فيه فى الجمهور لان تلك الظواهر مؤدّية ، اما لفساد تخيل عظيم ، وتطرق آراء سوء فى حق الإله ، او لتعطيل محض وكفر بقواعد الشريعة ، فالصواب الاضراب عن اعتبارها بمجرد الخيال والتعرّى[944] عن العلوم ، وليس كما يفعل[945] الوعاظ[946] والمفسرون المساكين الذين ظنوا ان معرفة شرح الالفاظ ، هو العلم وتكثير الكلام وتطويله زيادة عندهم فى الكمال. واما اعتبارها بحقيقة العقل بعد الكمال فى العلوم البرهانية ومعرفة الاسرار النبوية، فلازم، لكن كل(+) من عرف من ذلك شيئا فلا ينبغى له اشهاره[947] كما بيّنت مرات فى شرحنا للمشنه[948] وبيان قالوا من بداية الكتاب الى هنا تقديس | الإله اخفى (٢٤٨-١)ج الشئ[949] وقالوا هذا فى آخر ما ذكر فى اليوم السادس[950]. فقد تبين ما قلناه، لكن لما كان الامر الالهى موجبا ضرورة لكل من ادرك كما لا | ما (٦٦-١)م ان يفيضه على غيره كما نبين فى فصول تاتى فى النبوة ، صار كل عالم ظفر بفهم شئ من هذه الاسرار، اما من نظره او من مرشد ارشده[951] لذلك ، لابد له ان يقول شيئا. والتصريح ممنوع فيلوّح فقد وقع من تلك التلويحات والتنبيهات، والاشارات كثير فى اقاويل الحكماء[952] عليهم السلام[953]

---

(940) : ا ، معشه براشيت ومعشه مركبه : ت ج (941) : ا ، معشه براشيت : ت ج (942) ظن : ت ، ضن : ج ن (943) : ا ، الحكيم : ت ج (944) التعرى : ت ، التعدى : ن (945) يفعل : ت ، فعل : ج (946) : ا ، الدرشنين : ت ج (+) لكن كل : ت ، لكل : ن (947) اشهاره : ت ، اظهاره : ج (948) انظر لحجيجه فصل ق ، ب ، م ١ ، (949) : ا ، متحلت هسفر وعد كان كبود الهيم هستردبر : ت ج ، (950) : ا ، بيوم هششى : ت ج (951) ارشده : ت ، - : ج (952) : ا ، الحكيم : ت ج (953) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت

لاحاد منهم، ايضا لكنها مختلطة فى اقاويل آخرين و فى اقاويل اخرى. فلذلك تجدنى دائما فى هذه الغوامض [954] اذكر القولة الواحدة التى هى عمدة الامر و اترك ما سوى ذلك لمن يصلح ان يترك له.

المقدمة الثانية : ان الانبياء كما قلنا يخاطبون بالأسماء المشتركة، وباسماء ليس القصد بها ما تدل عليه بمثالها الاول، بل يذكر ذلك الاسم من اجل اشتقاق ما مثل مقل شقد [قضيب شجرة اللوز] ليستدل منه على انا ساهر على حكمتى الخ. [955] كما سنبين فى فصول النبوة [956]. وبحسب هذا المعنى قيل فى (عالم) الامر نحاس لامع [957] كما بينوا. وكذلك رجل عجل ومنظر النحاس [958]. وكذلك قول زكريا و الجبلان جبلا نحاس [952] وغير ذلك مما قيل : وبعد هاتين المقدمتين آتى بالفصل الذى وعدنا به.

فصل ل [٣٠]

اعلم انه فرق بين الاول و المبدء. و ذلك ان المبدأ هو موجود فى ما هو له مبدء او معه، و ان لم | يتقدمه بالزمان كما يقال ان القلب مبدء الحيوان و الاسطقس مبدأ ما هوله اسطقس. وقد يطلق ايضا على هذا المعنى انه اول. و اما الاول فقد يقال على المتقدم بالزمان فقط، من غير ان يكون ذلك المتقدم بالزمان سببا للمتاخر من بعده، كما يقال اول من سكن هذه الدار فلان وبعده فلان. ولا يقال ان فلانا مبدء فلان. و اللفظ الذى يدل على الأول فى لغتنا [960] هو بداية. بداءة كلام الرب بلسان هو شع [961] والذى يدل على المبدأ راشيت [رئيس] لانه مشتق من راش [رأس] الذى هو مبدء الحيوان بحسب وضعه و العالم لم يخلق فى مبدأ (٦٦ - ب) م

(954) : ا ، الستريم : ت ج (955) : ع [ارميا ١/١٢] ، شوقدان : ت ج (956) الجزء الثانى الفصل ٤٢ (957) : ا ، [انظر حزقيال ١/٤] ، المركبه حش مل : ت ج (958) : ع [حزقيال ١/٧] ، رجل عجل و نحشت قلل : ت ج (959) : ع [زكريا ٦/١] ، و ههريم هرى نحشت : ت ج (960) لغتنا : ت ، لساننا ه ج ن (961) : ع [هوشع ١/٢] ، تحله تحلت دبر الله بهوشع : ت ج

زمانى كما بينا. اذ الزمان من جملة المخلوقات. فلذلك قال : براشيت [فى البدء]. والباء بمعنى فى، فترجمة هذا النص(962) الحقيقية هكذا : فى بداءة خلق الله العلو والسفل. هذا هو التفسير الذى يطابق الحدوث.

اما ما تجده منصوصا لبعض الحكماء(963) من اثبات زمان موجود قبل خلق العالم فمشكل(964) جدا، لان هذا هو رأى ارسطو الذى بينت لك الذى يرى ان الزمان لا يتصور له اول وهذا شنيع(965) والذى دعا القائلين الى هذا القول لما وجدوا : يوم واحد ويوم ثان(966). وحمل قائل هذا القول الامر على ظاهره وزعم انه(967) اذ لم يكن ثم فلك دائر(968) ولا شمس فباى شئ قُدر يوم اول(969)؟ فقالوا بهذا النص : اليوم الاول، قال الربّى يهودا بن الربّى سيمون : من هنا (نعلم) انه كان نظام زمانى قديم. ولذلك قال الربّى اباهو من هنا انه كان الرب تبارك وتقدس يخلق العالمين ويخربهم(970).| وهذا اشنع من الاول. وانت (٦٧ - ١)م
تتامل ما صعب عليهما وهو وجود زمان قبل وجود هذه الشمس. وسيبين لك حل هذا الذى اشكل على هذين عن قريب. اللهم ان كان يريد هذان أن يقولا انه لابد من تنظيم الازمنة(971) قديما(972) فهذا هو اعتقاد القدم وكل متشرع يحاشى عن هذا. وما هذه القولة عنده الا نظير(973) قولة الربّى أليعزر من اين خلقت السماء(974)؟

وبالجملة لا تنظر فى هذه المواضع لقول من قال قد اعلمتك بان قاعدة الشريعة كلها. ان الله اوجد العالم، لا من شئ، فى غير مبدأ زمانى،

(962) : ا، الفـرق : ت ج (963) : ا، الحكيم : ت ج (964) فشكل : ت، مشكل : ج (965) شنيع : ت، شنع : ج (966) : ع [التكوين ١/٨، ٥] ، يوم راشون ويوم شنى : ت ج (968) دائر : ت، تدور : ج (967) انه : تكرر فى ج (969) : ا، يوم راشون : ت ج (970) : ا، [براشيت ربه ٣]، يوم راشون امرر. يهوده بن ر. سيمون مكان شهيه سدر زمنيم قودم لكان امرر. ابهوا مكان شهيه هقبه بورى عولموت ومحربن : ت ج (971) : ا، سدر زمنيم : ت ج (972) قدما : ت، قديم : ج (973) نظير : ت، نظيره : ج (974) : ا، شميم مهيكن نبراو ٣ ت ج.

بل الزمان مخلوق، اذ هو تابع لحركة الفلك، و الفلك مخلوق. و مما يجب ان تعلمه ان كلمة « اَتْ » المقولة فى قوله – (اَتْ) السموات و (اتْ) الارض[975] قد صرحوا الحكماء[963] فى عدة مواضع انها[976] بمعنى «مع »يعنون بذلك انه خلق مع السموات[977] كل ما فى السماء و مع الارض كل ما فى الارض . و قد علمت تبيينهم ان السماء و الارض خلقا معا لقوله: ادعوهن فيقفن جميعا[978] فيكون الكل خلق معا وتباينت[979] الاشياء كلها اولا اولا حتى انهم مثلوا ذلك بأكّار بذَرحبا[980] مختلفة فى الارض فى دقيقة واحدة فنجم بعضها بعد يوم وبعضها بعد يومين وبعضها بعد ثلثة، و الزراعة كلها كانت فى ساعة واحدة. و بحسب هذا الرأى الصحيح بلا شك ، ينحل الشك الذى اوجب لربّى يهودا بن الربّى سيمون ان

(٢٤٨ – ب) ج يقول ما قال وصعب عليه باى شئ قُدر يوم اول و يوم ثان | و ثالث[981]

(٦٧ – ب) م وببيان | للحكماء قدس سرهم[982] فى « براشيت ربه » قالوا فى النور[983] المذكور فى التوراة انه : خلق فى اليوم الأول[984] قال بهذا النص: هذه من الأنوار التى خلقت فى اليوم الاول ولم يعلق الى اليوم الرابع[985] فقد وقع التصريح بهذا الغرض.

ومما يجب ان تعلمه ان الارض[986] اسـم مشترك يقال بعموم وخصوص. اما بعموم، فعلى كل ما دون فلك القمر اعنى الأسطقسات الأربعة ويقال بخصوص على الواحد الاخير[987] منها وهو الأرض دليل ذلك قوله : وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلام

---

(975) : ع [التكوين ١/١] ، ات هشميم وات هارص : ت ج (976) انها : ت ، انه: ج (977) السماوات: ت ، السماء: ج (978) : ع [اشعيا ١٧/٤٨]، قورا انى يعمدو يحدو : ت ج (979) تباينت: ت ، تبينت : ج ن (980) حبا : ت ، حب : ج (981): ا ، يوم راشون و يوم شنى و يوم شلشى : ت ج (982): ا ، الحكيم ز . ل [لايقرا فى ج]: ت (983): ا ، الاور: ت ج (984): ا ، نبرا بيوم راشون : ت ج (985): ا ، [حجيجه ١٢-١] ، [كلمتان ممسوحتان فى ج] ، هن هن شنبراو بيوم راشون و لاتلان عديوم ربيعى : ت ج (986): ا ، ارص : ت ج (987) الاخير : ت ج ، الاخر : ن

و روح الله الخ[988]. فقد سمى كلها ارضا[986] ثم قال: و سمى الله اليبس ارضا[989]. و هذا ايضا سر عظيم من الاسرار انه كل ما تجده يقول قال الله كذا لكذا[990] انما هو ليفصله من المعنى الاخر الذى اشرك بينهما فيه هذا الأسـم. ولهذا شرحت لك هذا النص[991]. فى بداءة خلق الله العلو والسفل فيكون ارض المقول اولاً هو السفل اعنى الاسطقسات الاربعة، والمقول عنها و يسمّى الله اليبس ارضا[989] ، هى الارض وحدها. فقد بان هذا.

ومما يجب ان تعلمه ان الأسطقسات الاربعة ذكرت اولاً بعد السماء الذى قلنا ان اسـم الارض الأول يدل عليها، لانه ذكر الارض و الماء والروح و الظلام. والظلام[992]. هو[993] النار الأسـطقسية، لا تظن غير ذلك قال: وسمعت كلامه من وسـط النار[994] وقال: سمعتم الصوت من وسـط الظلام[995] وقال: كل ظلام مدّخر فى كنوزه و تاكله نار لم ينفخ فيها[996]. و انما سميت النار الاسطقسية بهذا الاسم لكونها غير| مضيئة (٦٨ – ١) م بل شفافة ، ولوكانت النار الأسـطقسية مضيئة لرأينا الجو كله بالليل ملتهبا نارا. وقد جاء ذكرها على اوضاعها الطبيعية ، الارض وفوقها الماء ، والهواء لازق بالماء ، والنار فوق الهواء لان بتخصيصه[997] الهواء على وجـه المياه[998] يكون الظلام[999] الذى على وجـه الغمر[1000] فوق الروح[1001] بلا شـك ، والذى اوجب ان يقول روح الله[1002]

(988) : ع [التكوين ١/٢] ، و هارص هيته تهو و بهو و حشك عل فنى تهوم و روح الميم مرحفت : ت ج (989) : ع [التكوين ١/١٠] ، ويقرا الميم ليبشه ارص : ت ج (990) : ا ، و يقرا الميم لكك ككه : ت ج (991) : ا ، الفسوق : ت ج (992) : ا ، ارص و ميم و روح [يعنى الهواء] ، و حشك و حشك : ت ج (993) هو: ت ، هى : ج (994) : ع [التثنيه ٤/٣٦] ، و دبريو شمعت متوك هاش : ت ج (995) : ع [التثنيه ٥/٢٢] ، كشمعكم ات هقول متوك هحشك : ت ج (996) : ع [ايوب ٢٠/٢٦] ، كل حشك طمون لصفونيو تاكلو اش لانفح : ت ج (997) تخصيصه : ت ، تخصيصه : ج ن (998) : ع [التكوين ١/٢]، عل فنى هميم: ت ج (999): ا ، الحشك: ت ج (1000) : ا ، عل فنى تهوم : ت ج (1001) يعتبرا بن ميمون الروح و الهواء واحدا : ب (1002) : ا ، الهيم : ت ج

لكونه فرضها متحركة اعنى التى تتحرك [1003] وحركة الريح ابدا منسوبة لله . وهبت ريح من لدن الرب [1004] . بعثتَ ريحك [1005] . فرد الرب ريحا غربية [1006] وهذا كثير . ولما كان الظلام [999] المقول اولاً هو اسم الاسطقس غير الظلام [999] المقول اخيرا، الذى هو الظلام اخذ ان [1007] يبين ويفصل فقال : والظلام سماه ليلا [1008] على ما بينا فقد بان هذا.

ومما يجب ان تعلمه ان قوله : وفصل بين المياه التى الخ. [1009] ليس هو فصل بالموضعين [1010] صار هذا فوق وهذا اسفل ، وطبيعتها واحدة. وانما شرحه انه فصل بينهما بالفصل الطبيعى اعنى بالصورة وجعل بعض ذلك الذى سماه ماءً اولاً شيئا اخر بصورة طبيعية البسه ، وجعل بعضه بصورة اخرى، وهذا هو الماء. ولذلك ايضا قال : ومجتمع المياه سماه بحارا [1011] . فقد صرّح لك ان ذلك الماء [1012] الاول المقول فيه على وجه المياه [998] ما هو هذا الذى فى البحار [1013] بل بعضه فُصل بصورة ما، فوق الهواء وبعضه هو هذا الماء . ويكون قوله : وفصل بين المياه التى تحت الجلَد الخ. [1014] مثل قوله: وفصل الله بين النور والظلام [1015] الذى هو كالفصل [1016] فى صورة ما والجلد [1017] نفسه من الماء | تكوّن، (٦٨ – ب)م كما قالوا تجمدت القطرات الوسطانية [1018] وقوله ايضا وسمّي الله الجلد

(1003) : ا ، مرحفت : ت ج (1004) : ع [العدد ١١/٣١] ، نسمات الله : ت ج (1005) : ع [الخروج ١٥ /١٠]، نشفت بروحك : ت ج (1006) : ع [الخروج ١٠/ ١٩] ، ويهفك الله روح يم : ت ج (1007) ان : ت ج ، – : ن (1008) : ع [التكوين ١/٥] ، ولاحشك قرا ليله : ت ج (1009) : ع [التكوين ١/ ٧] ، ويبدل بين هميم : ت ج (1010) بالموضعين : ج ، بالموضع ان : ت (1011) : ع [التكوين ١ /١٠] ، ولمقوه هميم قرا يميم : ت ج (1012) : ا ، اليم : ت ج (1013) : ا ، اليميم : ت ج (1014) : ع [التكوين ١/ ٧] ، ويبدل بين هميم اشر متحت لرقيع كو : ت ج (1015) : ع [التكوين ١/ ٤] ، ويبدل الهيم بين هاورو بين هحشك : ج (1016) : كالفصل : ت ، بالفصل : ج (1017) : ا، الرقيع : ت ج (1018) : ا، [براشيت ربه ٤]، هوجلده طفه امصعيت : ت ج

سماء[1019] على ما[1020] بينت لك ليبين اشتراك الاسم و ان ليس السماء[1021] المقول اولا فى قوله : السمواتِ والارض[975] ، هى هذه التى سميت سماء[1022] . و اكدّ هذا المعنى بقوله: على وجه جلد السماء[1023] ، ليبين ان الجلد[1017] غير السماء[1021] ومن اجل هذا الاشتراك فى الاسمية قد يسمى ايضا السماء[1021] الحقيقية جلدا[1017] كما اسمى الجلد[1017] الحقيقى سماء[1021] وهو قوله : وجعلها الله فى جلد السماء[1024] .

وتبين ايضا بهذا القول ما قد تبرهن من كون الكواكب كلها الشمس و القمر مركوزات فى الفلك اذ لاخلاء فى العالم و ليست على سطح فلك ، كما يتخيل الجمهور من قوله : فى جلد السماء (*) ولم يقل على جلد السماء[1025] . فقد بان ان مادة ما كانت مشتركة وسماها ماء[1026] ، ثم انفصلت بثلث[1027] صور و صار منها شئ البحارَ[1013] وصار منها شئ الجلدَ[1017] وصار منها شئ فوق ذلك الجلد[1017] . وهذا كله خارج[1028] عن الارض فقد اخذ فى الامر مأ خذاً اخر لاسرار عجيبة . اما ان[1029] كون ذلك الذى فوق الجلد[1017] سمى ماءً فى الاسمية فقط ،لانه هذا الماء النوعى. فقد قالوه الحكماء[982] عليهم السلام ايضا قالوا فى قولهم : دخل الاربعة فى الفردوس الخ. قال لهم الرّبى عقيبا : اذا وصلتم الى الاحجار الرخامية النقية | فلا تقولوا ماء ماء ! لانه قد (٢٤٩ – ١) ج
كتب[1030] . الناطق بالبهتان لا يقف امام عَيْنَىّ[1031] .

(1019) : ع [التكوين ١/٨] ، و يقرا الهيم لرقيع شميم : ت ج (1020) عل ما : ت ، ،على مثل ما : ج (1021) : ا ، شميم : ت ج (1022) : ا ، شميم : ت ج (1023): ع [التكوين ١/٢٠] ، عل فنى رقيع هشميم : ت ج (1024) : ع [التكوين ١/١٧] ، و يتن اوتم الهيم برقيع هشميم : ت ج (*) : ا ، برقيع هشيم (1025) : ا ، على رقيع هشميم : ت ج (1026) : ا ، ميم : ت ج (1027) بثلث : ت ، بثلاث : ج (1028) خارج : ج ، خارجا : ت (1029) ان : ت ، – : ج (1030) : ا ، [حجيجه ١٤ / ٢] ، اربعه نكنسو لفردس امرلهم ر. عقيبه كشاتم مجيعيم ابنى شيش طهور [٢٤٩ – ا] ال تا مروميم ميم شكك كتوب (1031) : ع [المزمور ١٠١/٧] ، دوبر شقريم لايكون لنجد عينى : ت ج

فاعتبرْ ان كنت من اهل الاعتبار كم بين هذه القولة وكيف كشف الامر كله اذا تاملته | (٦٩ - ١) م وفهمت كل ما تبرهن فى الآثار وتطلعت على كل ما قالت الناس فى كل شئ منها .

ومما ينبغى ان تعلمه وتتنبه عليه العلة التى من اجلها لم يُقَل فى اليوم الثانى انه طيب[1032] . وقد علمت اقاويل الحكماء[962] عليهم السلام التى قالوها فى ذلك على جهة التاويل[1033] ، احسنها قولهم : لان عمل الماء لم ينته[1034] ، وعلة ذلك ايضا عندى بينة جدا. وذلك انه كلما[1035] ذكر امرا من امور الوجود الحادثة الموجودة على الاستمرار الدائمة المستقرة قال فى ذلك انه طيب[1032] وهذا الجلد[1017] والشئ الذى عليه الذى سمى ماء[1036] ، الامر فيه من الخفاء كما[1037] تراه . وذلك انه ان اخذ على ظاهره بجليل النظر كان امرا غير موجود اصلا ، لان ليس ثم جسم آخر غير الاسطقسات بيننا وبين السماء الدنيا ، ولا ثم ماء فوق الهواء .

وناهيك ان تخيل متخيل أن هذا الجلد[1017] وما عليه هو فوق السماء فيكون الامر اشدّ امتناعا ، وابعد عن ان يدرك ، وان اخذ على باطنه ، وما اريد به كان اشد خفاء ، لانه وجب ان يكون من الاسرار المكتومة[1038] حتى لا يعلمه الجمهور ، فامر هو هكذا كيف يسوغ ان يقال فيه انه طيب[1032] وانما معنى انه طيب[1032] ، انه ظاهر المنفعة وبيّنها فى وجود هذا الوجود واستمراره . واما الامر الخفى المعنى الذى ظاهره غير موجود ، كذلك فاى منفعة فيه ظاهرة للناس ، حتى يقال فيه انه طيب[1032] ، ولا بدلى ان از يدك بيانا ، وذلك أن هذا وان كان جزءاً

(1032) : : ا ، كى طوب : ت ج (1033) : ا ، الدرش : ت ج (1034) : ا ، لى شلا شلمه ملاكت هميم : ت ج [براشيت ربه فصل د] (1035) كلما : ت ، كل ما : ج (1036) : ا ، ميم : ت ج (1037) كما : ت ، بما : ج (1038) المكتومة : ت ج . المختومة : ن

كبيرا جدا من الموجودات ، | لكنه ليس بغاية مقصودة لاستمرار الوجود م (٦٩-ب) فيقال فيه انه طيب[1032] بل لضرورة لزمت لتنكشف الارض فافهم هذا .

ومما يجب ان تعلمه ان الحكماء[982] قد بينوا ان العشب والاشجار التى انبتها الله من الارض ، انما انبتها بعد ان امطر عليها[1039] ، وان قوله : يصعد من الارض بخار الخ[1040] انما وصف الحالة الاولى التى كانت قبل تنبت الارضُ نباتا[1041] . ولذلك ترجم انقلوس: والبخار هو يصعد من الارض[1042] . وبين هو ذلك من النص لقوله: وكل شجر البرية لم يكن بعد فى الارض[1043] فقد بان ذلك.

وقد علمت ايها الناظر ان اول اسباب الكون والفساد بعد القوى الفلكية الضوء والظلام لما يتبعها من الحر والبرد، وبحركة الفلك تختلط الاسطقسات وبالضوء والظلام ، يختلف امتزاجها، واول امتزاج يحدث منها البخاران اللذان[1044] هما اول[1045] اسباب الآثار العلوية كلها التى المطر منها ، وهما ايضا اسباب المعادن. وبعد ذلك تركيب النبات ، وبعد النبات ، الحيوان ، وآخر تركيب (+) هو الانسان؛ وان الظلام هو طبيعة[1046] وجود العالم السفلى كله. والضوء طارٍ عليه، حسبك ان يعدم الضوء ، تبقى الحالة المستقرة ، وهكذا جاء النص فى قصة الخلق[1047] ، على هذا الترتيب سواء ، لم يغادر شيئا من هذا.

(1039) [براشيت ربه فصل ١٣] (1040) : ع [التكوين ٢/٦] ، واديعله من هارص كو : ت ج (1041) : ع [التكوين ١/١١] ، تدشا هارص دشا : ت ج (1042): ا ، وعننا هوه سليق من ارصا : ت ج (1043) : ع [التكوين ٢/٥] ، وكل شيح هشده طرم [يديه : ج ، يهيه : ت] بارص : ت ج (1044) اللذان : ت ج ، اللذين: ن (1045) اول : ت ، - : ج ن (+) تركيب: ت ج ، تركيبه : ن (1046) طبيعة: ت ج ، - : ن (1047): ا ، معشه براشيت : ت ج

ومما يجب ان تعلمه قولهم : كل فعل البدء قد أبْدِىَ على (كمال) قوامه ، ابدى على (كمال) عقله ، ابدى على (كمال) رغبته[1048] يقول : ان كل ما خاق انما خلق[1049] على كمال كيته ، وعلى كمال صورته و باحسن اعراضه وهو | قوله[1050] لرغبته[1051] من : فخر جميع الاراضى[1052] . فاعلم هذا ايضا فهو اصل كبير قد صحّ وبان. (٧٠ - ا) م

و مما يجب ان تعتبره جدا كونه ذكر خلق ادم فى ستة ايام التكوين[1053] ، و قال : ذكرا و انثى خلقهم[1054] . وختم الخلق كله، وقال : فلمّا كُمِلت السموات والارض وجميع جيشها[1055] . ثم افتتح افتتاحا آخر لخلق حواء[1056] من ادم وذكر شجرة الحياة وشجرة المعرفة[1067] وحديث الثعبان[1058] . وتلك القصة، وجعل هذا كله انه بعد ان جعل ادم فى جنة[1059] عدن وكل الحكماء[982] قدس سرهم[1060] مجمعون ان هذه القصة كلها كانت يوم الجمعة وانه لم يتغير امر بوجه بعد ستة ايام للتكوين[1053] .فلذلك لا يستشنع شئ من تلك الامور كما قلنا؛ انه الى الآن لم تحصل طبيعة مستقرة. ومع هذا قد ذكروا اشياء سأُسمعها لك ملتقطة من اما كنها وانبهك ايضا على اشيـاء كمثل ما نبهونا[1061] هم عليهم السلام.

واعلم أن هذه الأشياء التى اذكرها لك من كلام الحكماء[962] انما هى اقاويل فى غاية الكمال بينة التاويل للذى ذكروها له محكمة جدا.

(1048) : ا ، [راش هشنه ١/١ ، حولين ١/٦٠]، كل معشه براشيت لقومتن نبراو لدعتن نبراو لصبيوتن نبراو : ت ج (1049) انما خلق : ت ، - : ج (1050) قوله : ت ، قولهم : ج (1051) : ا ، لصبيونم : ت ج (1052) : ع [حزقيال ٦/٢٠] ، صبي هيا لكل هارصوت: ت ج (1053) : ا ، ششت يمي براشيت : ت ج (1054) : ع [التكوين ٢٧/١٠] ، ذكرو نقبه [برام فى ج] براوتم : ت ج (1055) : ع [التكوين ١/٢] ، و يكلو [يخلو : ج] هشمیم و هارص [كو : ج] وكل صبام : ت ج (1056) : ا ، حوه : ت ج (1057) : ا ، عص هيم [حيم : ج] وعص هدعت : ت ج (1058) : ا ، النحش : ت ، (1059) : ا ، جن : ت ج (1060) : ا ، ز . ل ، - : ج (1061) نبهونا : ت ، نبهوا : ج ن

فلذلك لا ابالغ فى شرحها ولا ابسطها لئلا اكون | اكشف سرا [1062] لكن (٢٤٩-ب) ج ذكرى لها بترتيب ما، بتنبيه يسير يكفى فى فهمها لمثلك فمن ذلك قولهم: ان ادم وحواء خلقا معا متحدين [1063] ظَهْراً [1064] لِظهر. وانه قُسم فاخذ نصفه وهو حواء وقوبل به [1063] وقوله: احدى اضلاعه [1065] يعنى احد شقيه واستدلوا من: ضلع المسكن [1066] الذى ترجمته لجانب المسكن [1067]. وكذا قالوا من جوانبه [1068]، فافهم كيف كان التبيين انهما | م (٧٠-ب) اثنان بجهة ما، وهما واحد. كما قال: عظم من عظامى ولحم من لحمى [1069]، وزاد ذلك تاكيدا بقوله ان الاسمية عليهما جميعا واحدة لانها من إمرء اخذت [1070]. واكد اتحادهما وقال: ويلزم امرأته فيصيران جسدا واحدا [1071]. فما اشد جهل من لا يفهم ان هذا كله لمعنى ضرورة، فقد بان هذا.

ومما يجب ان تعلمه ما يبنوه فى «المدرش». وذلك انهم ذكروا الثعبان [1072] مركوب وانه كان قدر جمل، وان راكبه هوالذى اغوى حواء وان الراكب كان سمّا لا [1073]. وهذه الاسمية هم يطلقونها على الشيطان [1074]، تجدهم يقولون فى عدة مواضع ان الشيطان [1074] اراد ان يعثّر ابانا ابراهيم [1075] حتى لا يجيب الى تقريب اسحق [1076]. وكذلك اراد ان يعثّر اسحق [1076] حتى لا يطيع اباه. وذكروا ايضا فى هذه القصة،

(1062): ا، بجله سود: ت ج (1063) متحدين: ت، متحدان: ج (1064) ظهرا: ت، ظهر: ج (1065) براشيت ربه ٨، فانظر: عروبين ١٨/١]. (+): ع [التكوين ٢/١٢]، احت مصلعتيو: ت ج (1066): ا، صلع همشكن: ت ج (1067): ع [الخروج ٢٦/٢٠]، سطر شكنا: ت ج (1068): ا، سطروهى: ت، سطراوى: ج (1069): ع [التكوين ٢/٢٣]، عصم معصمى و بشر مبشرى: ت ج (1070): ع [التكوين ٢/٢٣]، اشه [حشه: ج]، كى ما يش لقحهزات: ت ج (1071): ع [التكوين ٢/٢٤]، و دبق باشتو و هيو لبسراحد: ت ج (1072): ا، النحش: ت ج (1073): ا، سمال: ت ج (1074): ا، السطن: ت ج (1075): ا، ابرهم ابينو: ت ج (1076): ا، يصحق: ت ج

اعنى فى العقيدة قالوا جاء سمال الى ابينا ابراهيم وقال له : ياللك من شيخ كبير لفقدت شعورك الخ. [1077] فقد بان لك ان سما لا [1073] هو الشيطان [1074] . و هذه الاسمية ايضا لمعنى، كما ان اسمية [1078] الثعبان [1072] لمعنى ، و قالوا فى مجيئه يخدع حواء كان سمال يركب عليه و الرب تبارك وتعالى يضحك على الجمل وراكبه [1079] .

و مما يجب ان تعلمه وتتنبه عليه كون الثعبان [1072] لم يباشر ادم بوجه ولا كلّمه. و انما كانت محاورته ومباشرته لحواء و بتوسط حواء ، تأذّى ادم و اهلكه [1080] الثعبان [1072] والعداوة الكاملة انما هى حاصلة بين الثعبان [1072] وحواء و بين ذريته ، و ذريتها [1081] . ولا شك ان ذريتها هى ذرية [1082] ادم. و اغرب من هذا ارتباط الثعبان [1072] بحواء اعنى
(٧١ - أ) م ذريته و ذريتها [1081] فى الرأس و العقب [1083] وكونها غالبة له| فى الرأس [1084] وهو غالب لها فى العقب [1084] فهذا ايضا بين.

ومن الأقاويل ايضا العجيبة التى ظاهرها فى غاية الشناعة، و اذا فهمت فصول هذه المقالة حق فهمها تعجب من حكمة هذا المثل و مطابقته للوجود وهو قولهم عندما جاء الثعبان الى حواء التى فيها فتنة. ان فتنة بنى اسرائيل الذين وقفوا على جبل سيناء قد انتهت ، و اما فتنة الشعوب الذين لم يقفوا على جبل سيناء لم ينته [1085] ، فتدبر هذا ايضا .

(1077) : ا ، باسمال اصل ابينوا برهم امرلو [سبا مه : ج] مه سبا [هوه يدت : ج] هوبدت لبك كو : ت ج (1078) اسمية : ت ج ، تسميت : ن (1079): ا ، هيه شمال روكب عليه و هقبه صوحق حل ممل و روكبو : ت ج (1080) و اهلكه : ت ، اهكه : ج (1081): ا ، زرعو و زرعه : ت ج (1082) : ا ، زرعه هوزرع : ت ج (1083) ع [فانظر التكوين ٣/ ١٥] ، راش و عقب : ت ج (1084) : ا ، براش ... و بعقب : ت ج (1085) : ا ، مشبا نحش عل حوه هطيل به زهمه يشرال شعمدو عل هرسينى فسقه زوهمتن جويم شلا عمدو هرسينى لا فسقه زوهمتن : ت ج [شبت ١٤٦، ١ ، يبموت ١٠٣ ب]

ومما يجب ان تعلمه قولهم: ان شجرة الحياة تسير خمسمائة سنة وكل مياه البدء تنبع من تحتها [1086] ، وبينوا فى ذلك ان الغرض بهذا المقدار هو غلظ جرمه لا امتداد اغصانه قالوا: ليس الموضوع للبحث عن جرمه وانما جذعه يسير خمسمائة سـنة وشرح جذعه [1087] غلظ خشبته القائمة. وهذا التتميم منهم لاتمام شرح المعنى [1088] . وبيانه فقد بان هذا.

ومما يجب ان تعلمه ايضا قولهم : ان شجرة المعرفة فالرب تعالى وتقدس لم يكشف تلك الشجرة لادم ولن يكشفها [1089] وهذا [1090] صحيح ، اذ طبيعة الوجود كذلك اقتضت.

ومما يجب ان تعلمه قولهم: واخذ الرب الإله الانسان [1091] . رفعه وجعله فى جنة عدن النعيم له [1092] . لم يجعلوا هذا النص [1093] لشيله من مكان وحطه فى مكان، الا ترفيع مرتبة وجوده فى هذه الموجودات الكائنة الفاسدة واقراره على حالة ما.

ومما يجب ان تعلمه ايضا وتتنبه عليه وجه الحكمة فى تسمية ولدى ادم قاين وهابل، وكون قاين هو القاتل لهابل فى الحقل [1094] وانهما جميعا تلفا. وان كان اهمل المتغلب ، | وانه لم يصح الوجود الا لشيت قد م (٧١-ب). اقام الله لى نسلا آخر [1095] فقد صح هذا .

(1086) : ا ، مص هحيم مهلك همش ماوت شنه وكل ميمى براشيت متفلجين متحتيو : ت ج [براشيت ربه . فصل ١٥ ، يروشلمى بركوت الجزء ١١] (1087) : ا ، لاسوف دبر نوفو الاكورتو مهلك حمش ماوت شنه : ت، ج. بجذعه : ا ، قورتو : ت ج (1088) المعنى : ت المعانى : ج (1089) : ا ، عص هدعت لا جله هقبه اوتو ايلن [الا : ج] لآدم [ولو : ج] ولاعتيد لجلوتو : ت ج [براشيت ربه ، نهاية الفصل ١٥] (1090) وهذا : ت ، هذا : ج (1091): ع [التكوين ٢/١٥] ، ويقح الله الهيم ات هادم : ت ج (1092) : ا ، غله اوتو وينيهو بجن عدن هنيح لو : ت ج [براشيت ربه ١٦] (1093) النص : ت ، نصا : ج (1094) : ع [التكوين ٤ / ٨] ، قين وهبل ... لهبل بشده : ت ج (1095) : ع [التكوين ٤/٢٥] ، لشت كى شت لى الهيم زرع احر : ت ج

ومما يجب ان تعلمه وتتنبه عليه قوله : فدعا ادم باسماء الـخ(1096). اعلمنا ان اللغات اصطلاحية لا طبيعية كما قد ظن ذلك.

ومما يجب ان تعتبره هذه الاربعة الفاظ التى جاءت فى نسبة السماء لله وهى خلقة وصنعة وملكة والهٰه(1097) قال : خلق الله السموات والارض(1098) ، وقال: فى يوم صنع الرب الإله الارض والسموات(1099)، وقال : مالك السموات والاض(1100) ، وقال: إٓله العالم(1101) ، وقال: إله السماء وإله الارض(1102) . اما قوله : التى كوّنتها(1103) شبرت السموات(1104) الباسط السماء(1105) . فكل هذه يعمها صنع(1106) . اما لفظة(1107) الخلقة(1108) فما جاءت لانه يظهر لى ان الخلقة(1108) انما تقع

(٢٠٠-ا) م على تشكيل وتخطيط أو عرض من الأعراض(1109) | الاخرى(1110) ايضا، اذ الشكل والتخطيط ايضا عرض. ولذلك قال : مبدع النور(1111) لانه عرض : صانع الجبال(1112) مشكلّها . وكذلك وجَعَلَ الرب الإله الخ(1113) .

(1096): ع [التكوبن ٢٠/٢] ، و يقرا هادم شموت كو : ت ج (1097): ا، برا و عشه وقونه وال : ت ج (1098): ع [التكوين ١/١] ، برا الهيم ات هشميم وات هارص : ت ج (1099) : ع [التكوين ٤/١] ، بيوم عشوت الله الهيم ارص و شميم : ت ج (1100) : ع [التكوين ١٩/١٤، ٢٢] ، قونه شميم وارص : ت ج (1101) : ع [التكوين ٣٣/٢١] ، ال عولم : ت ج [ان موسى بن ميمون يقصد المعنى المذكور فى المتن ، لاماهو موجود فى التوراة : ب] (1102) : ع [التكوين : ٣/٢٤] ، الهى شميم و الهى هارص : ب ج (1103) : ع [المزمور ٤/٨] ، كوننته : ت ج (1104) : ع [اشعيا ١٣/٤٨] ، وطفحته شميم : ت ج (1105) : ع [المزمور ٢/١٠٣] ، ونوطه شميم : ت ج (1106) : ا ، عشه : ت ج (1107) لفظة : ت ، لفظ : ج (1108) : ا ، يصيره : ت ج (1109) عرض من الاعراض : ت ، غرض من الاغراض : ج (1110) الاخرى : ت ، الاخر : ج (1111) : ع [اشعيا ٧/٤٥] ، يوصراور : ت ، لايقرأ فى ج (1112) : ع [عاموس ٣٢/٤] يوصر هريم : ت ج (1113) : ع [التكوين ١٩٧/٢] ، يوصرالله الهيم كو: ت ج

اما هذا الوجود الخصيص بجملة العالم الذى هو السماء والارض فاطلق عليه خلق[1114] لانه عندنا ايجاد من عدم وقال: ايضا: صنع[1115] لصورها النوعية التى اعطيت اعنى طبائعها وقال فيها مالك[1116] لاستيلائه تعالى عليها استيلاء السيد على عبيده. ولذلك تسمى رب الارض كلها[1117] والرب[1118] ، ولما لا يكون[1119] ربا[1120] الابان يكون له تملك[1121] . وهذا ينحو نحو اعتقاد قدم مادة مّا، استعمل فيها لفظة الخلق والصنعة[1122] . فاما إله السماء[1123] ، وكذلك اله العالم[1124] ، فهو باعتبار كما له تعالى، وكما لها فهو إله[1125] | اى حاكم وهى محكومة ليس بمعنى (٧٢-) م
الاستيلاء . اذ ذلك هو معنى مالك[1116] ، وانما هو بمعنى اعتبار حظه تعالى فى الوجود وحظها. فانه الاله ، لاهى اعنى : السماء. فاعلم هذا وهذه المقادير هنا ومع[1126] ما تقدم ومع ياتى فى هذا المعنى كافية بحسب غرض المقالة وبحسب الناظر فيها.

فصل لا (٣١)

لعله[1127] قد تبين لك العلة فى تاكيد شريعة السبت وكونها رجماً[1128] . وسيد النبيين قتل عليها وهى ثالثة وجود الإله ، ونفى الثنوية اذ النهى عن عبادة سواه ، انما هو لتقرير التوحيد . وقد علمت من كلامى أن الاراء ان لم تكن لها أعمال تثبتها وتشهرها وتخلدها فى الجمهور لم تبق. فلذلك شرّعنا بتفضيل هذا اليوم حتى تثبت قاعدة حدث العالم وتشهر فى الوجود ؛ اذا عطل الناس كلهم فى يوم واحد ،

(1114) : ا ، برا : ت ج (1115) : ا ، هشه : ت ج (1116) : ا ، قونه : ت ج (1117) : ع [يشوع ١١/٣ ، ١٣] ، ادون كل هارص : ت ج (1118) : ع [الخروج ١٧/٢٢ ، ٢٣/٣٤] ، وهادون ، ت ، (1119) لايكون : ت ، لم يكن : ج (1120) : ا ، ادون : ت ج (1121) : ا ، قنين : ت ج (1122) : ا ، براو عشه : ت ج (1123) : ا ، الهى هشميم : ت ج (1124) : ا ، ال عولم : ت ج (1125) : ا ، الهيم : ت ج (1126) ومع : ج ، مع : ت (1127) لعله : ت ، لعلك : ج (1128) : ا ، بسقله : ت ج

فاذا سئل ما علة ذلك كان الجواب : لان الرب فى ستة ايام خلق [1129] . وقد جاء فى هذه الشريعة علتان مختلفتان لانهما لمعلولين مختلفين. وذلك انه قال فى علة تعظيم السبت فى الاوامر العشرة [1130] الاولى قال : لان الرب فى ستة ايام خلق الخ [1131] . وقال فى « مشنه التوراة » : واذكرانك كنت عبدا فى مصر [1132] ولذلك امرك الرب إلهك بان تحفظ يوم السبت [1133]. وهذا صحيح ، لان المعلول فى القول الاول وهو [1134] تشريف اليوم وتعظيمه كما قال : ولذلك بارك الرب يوم السبت وقدسه [1135] هذا هو المعلول التابع لعلة : ان ستة ايام الخ [1136] . اما تشريعنا به وأمرنا نحن بحفظه فهو معلول تابع لعلة كوننا عبيدا فى مصر [1137] الذى لم نكن نخدم باختيارنا. ومتى شئنا ولا نستطيع العطلة فشرّعنا بالعطلة والراحة لنجمع الامرين : اعتقاد رأى صحيح ، وهو حدث العالم الدال على وجود الاله باول خاطر واسهل نظر، وتذكر افضال الله علينا فى اخراجنا [1138] من تحت اثقال المصريين [1139] فكأنه افضال [1140] عام فى صحيح [1141] الرأى النظرى وصلاح الحال الجسمانى.

فصل لب (٣٢)

آراء الناس فى النبوة كآرائهم فى قدم العالم وحدوثه ، اريد بذلك ان كما ان الذين صح عندهم وجود الإله لهم ثلثة آراء فى قدم العالم

(1129) : ع [الخروج ٢٠/١١] ، كى ششت يميم عشه الله : ت ج (1130) : ا ، عسرهد بروت : ت ج (1131) : ا ، كى ششت يميم عشه الله [+ ات هشميم : ج] كو : ت ج (1132): ع [التثنية ١٦/ ١٢، ٢٤/١٨]و زكرت كي عبد هيت بمصريم :ت ج (1133): ع [التثنية ٥/١٥] ، عل كن صوك الله الهيك لعسوات يوم هشبت: ت ج (1134) وهو : ج ، هو: ت (1135) : ع [الخروج ٢٠/١١] ، عل كن برك الله ات يوم هشبت ويقدش هو: ت ج (1136) : ا ، كى ششت يميم [- وكو : ج] : ت ج (1137) : ا ، عبديم بمصريم: ت ج (1138) اخراجنا: ج ، اراحتنا : ت (1139): ع [الخروج ٦/٧] ، متحت سبلوت مصريم: ت ج (1140) افضال : ت ، تفضل : ج (1141) صحيح : ت ، تصحيح : ج ن

وحدوثه كما بينا. كذلك الآراء ايضا فى النبوة ثلثة ولأ اعرّج على رأى افيقوروس، لانه لا يعتقد وجود إله. فناهيك ان يعتقد نبوة. وانما اقصد لذكر آراء معتقد الإله.

الرأى الاول: وهو رأى جمهور الجاهلية ممن يصدّق بالنبوة وبعض عوام [1142] شريعتنا ايضا يعتقدونه [1143] وهو ان الله [1144] تعالى يختار من يشاء من الناس فينبّيه ويبعثه. لا فرق ان يكون ذلك الشخص عندهم عالما او| جاهلا، كبيرالسن اوصغيرالسن، لكنهم يشترطون فيه ايضا خيريّة (٧٣ – ١) م ما، وصلاحية اخلاق. لان الناس الى هذه الغاية ما قالوا انه قد ينبّئ الله رجلا شريرا، الابان يردّه [1145] خيّرا اولا بحسب هذا الرأى.

والرأى الثانى: رأى الفلاسفة وهو [1146] ان النبوة كمال مّا فى طبيعة الانسان. وذلك الكمال لا يحصل للشخص من الناس الابعد ارتياض يخرج ما فى قوة النوع للفعل ان لم يعق عن [1147] ذلك عائق مزاجى، او سبب ما من خارج كحكم كل كمال [1148] يمكن وجوده فى نوع مّا. فانه لا يصح وجود ذلك الكمال على غايته ونهايته فى كل شخص من اشخاص ذلك النوع، بل فى شخص مّا. ولابد ضرورة وان كان ذلك الكمال مما يحتاج فى حصوله لِمُخرج، فلا بد من مُخرج. وبحسب هذا الرأى لا يمكن ان يتنبأ الجاهل ولا يكون الانسان يمسئ غير نبي ويصبح نبيا كمن يجد وجدة، بل يكون الامر هكذا. وذلك ان الشخص الفاضل الكامل فى نطقياته وخلقياته، اذا كانت قوته المتخيلة| على اكمل ما تكون وتهيأ (٢٥٠ – ب) ج التهيؤ الذى ستسمعه، فانه يتنبأ ضرورة، اذ هذا كمال هو لنا بالطبع ولا يصح بحسب هذا الرأى ان يكون شخص يصلح للنبوة، ويتهيأ لها ولا يتنبأ الا ما يصح ان يغتذى شخص صحيح المزاج بغذاء محمود، فلا يتولد من ذلك الغذاء دم جيد، وما اشبه هذا.

(1142) عوام : ت ج ، عوام اهل : ن (1143) : يعتقدونه : ج ، يعتقده : ت (1144) الله : ت ، الاله : ج (1145) يرده : ت ، يريده : ج (1146) وهو : ت ، هو : ج (1147) : عن : ت ، من : ج (1148) كمال : ت ، كامل : ج

والرأى الثالث : وهو رأى شريعتنا و قاعدة مذهبنا، هو مثل هذا (٧٣-ب) م الرأى | الفلسفى بعينه الا فى شئ واحد وذلك انا نعتقد ان الذى يصلح للنبوة المتهيئ لها قد لا يتنبأ . وذلك بمشيئة إلٰهية. وهذا عندى هو شبه المعجزات كلها وجارٍ فى نسقها. فإن الامر الطبيعى ان كل ما يصلح بحسب جبلته و ارتاض بحسب تربيته [1149] ، وتعليمه، سيتنبأ. والممنوع من ذلك انما هو بمن [1150] مُنع تحريك يده كيارُبْعام [1151] او منع الابصار كعسكر ملك ارم عند قصده[1152] اليشاع [1153] . اما كون قاعدتنا التهيوء والكمال فى الخلقيات والنطقيات، ولا بدّ فهو قولهم [1154] : انما النبوة تستند على الحكيم والقوى والغنى [1155] . وقد بينا ذلك فى «شرح المشنه» [1156] وفى تاليفنا الكبير [1157] واخبرنا بكون ابناء الانبياء [1158] مشتغلين دائما بالتهيؤ.

و اما كون المتهيئ قد يمنع ولا يتنبأ ، فتعلم ذلك من قصة باروك ابن نيريا [1159] لانه تبع ارميا، وراضه وعلمه وهيأه. وكان يُطمع نفسه بانه [1160] يتنبأ ، فمُنع كما قال : اعييت فى زفيرى ولم اجد راحة [1161] . فقيل له على يد ارميا : هكذا تقول له هكذا قال الرب وانت تلتمس لك عظائم لا تلتمس [1162] . ولقد كان يتسع ان يقال بان هذا تصريح بان النبوة فى حق باروك عظائم [1163] . ولذلك كان يقال

(1149) تربيته : ت ، تدبيره : ج (1150) بمن : ت ، كن : ج (1151) كياربمام : ع [الملوك الثالث ١٣/٤] ، كيربعم : ت ج (1152) قصده : ت ج ، قصة : ن (1153) : ع [الملوك الرابع ٦/١٨] (1154) فهو قولهم : ت ج ، فقولهم : ن (1155) : ا ، اين هنبوان شوره الا عل حكم جبور و عشير : ت ج [شبت ، ٩٢ - ١ ندريم ، ٣٨ - ١] ، (1156) المقدمة لسدر زرعيم (1157) تاليفنا : ج ، التاليف : ت مشنه توره ، يسودى هتورة ٧ (1158) : ا ، [المقصود من الابناء هنا التلاميذ : ب] ، بنى هنبيايم : ت ج (1159) : ع [ارميا ٤٥/١] ، بروك بن نريه : ت ج (1160) : بانه : ت ، بان : ج (1161) . ع [ارميا ٤٥/٣] ، يجعتى بانحتى و منوحه لامصاتى : ت ج (1162) : ع [ارميا ٣٥/٤ ، ٥] ، كه امرالله كوواته تبقش لك جدلوت ال تبقش . ت ج (1163) : ا ، جدولوت ت ج

ان قوله [1164] حتى انبياؤها لا يصادفون رؤيا من لدن الرب [1165] من اجل كونهم فى المهجر [1166] كما نبين ، لكن نجد نصوصا كثيرة منها نصوص كتب ، ومنها كلام الحكماء [1167] كلها مستمرة على هذه القاعدة. وهى ان الله ينبّئ من يشاء [1168] متى شاء لكن للكامل الفاضل فى الغاية. اما الجهال من العوام | فلا يمكن ذلك عندنا اعنى ان ينبّئ احدهم الا (٧٤ - ١) م كإمكان ان ينبّئ حمارا او ضفدعا [1169] . هذه [1170] قاعدتنا انه لابد من الارتياض والكمال. وحينئذ يكون الإمكان الذى تتعلق به قدرة الإله ولا يغلطك قوله : قبل ان اصورك فى البطن عرفتُكَ وقبل ان تخرج من الرحم قد ستُك [1171] . لان هذه حال كل نبى لابدله من تهيُّؤ طبيعى فى اصل جبلته كما يبيّن .

وامّا قوله : لانى صبى [1172] فقد علمت تسمية العبرانية [1173] : يوسف الصديق غلاما [1174] وهوابن ثلاثين سنة وتسمية يشوع غلاما [1175] وهو قدناهز الستين وهو قوله فى حين عمل العِجْل [1176] وكان خادمُه يشوع بن نون الغلام لايبرح من داخل الخباء [1177] وسيدنا موسى [1178] حينئذ ابن احدى [1179] وثمانين ، وجملة عمره مائة وعشرون [1180] وعاش يشوع بعده اربع عشرة [1181] سنة، وعمر يشوع مائة وعشر. فقد بان ان يشوع حينئذ ابن سبع وخمسين سنة اقل ذلك وسماه غلاما [1182] ولا

(1164) ان قوله : ت ، - : جـ (1165) : ع [ايكا ٢/٩] ، جم نبيايه لامصاو حزون [مثو : جـ] من ى . ى : ت جـ (1166) : ا ، الجلوت : ت جـ (1167) : ا ، حكيم : ت جـ (1168) : يشاء : جـ ، شاء : ت (1169) حمارا اوضفدعا : ت ، حمار او ضفدع : جـ ن (1170) هذه : ت ، هذا : جـ (1171) : ع [ارميا ١/٥] ، بطرم اصرك بيطن يدعتيك و بطرم تصا مرحم هقدشيك : ت جـ (1172) : ع [ارميا ١/٦] ، نعر انكى : ت جـ (1173) العبرا فى : جـ (1174) : ا ، يوسف هصديق نعر [نصر فى جـ] : ت جـ (1175) : ا ، يهوشع نعر : ت ، يهينوشع نصر : جـ (1176) : ا ، معسه همجل : ت جـ (1177) : ع [الخروج ٣٣/١١] ، ومشرتو يهوشع بن نون نعر لايميش [يموش : ت] : ت جـ (1178) ومشه ربينو : ت جـ (1179) احدى : ت جـ ، احد : ن (1180) عشرون : ت جـ ، عشرة : ن (1181) اربع عشرة : ت جـ ، اربعة عشر : ن (1182) : نعر : ت ، نصر : جـ

يغلطك ايضا ماجاء فى المواعيد فى قوله : اُفيض روحى على كل بشر فيتنبأ بنوكم و بناتكم [1183] لانه قد فسر ذلك و اخبر ماتكون تلك النبوة فقال: و يرى شبانكم رؤى و يحكم شيوخكم احلاما [1184] لان كل مخبر بغيب من جهة التكهن و الشعور كان ذلك ، او [1185] من جهة رؤية صادقة : فانه يتسمى ايضا نبيا و لذلك يسمّون [1186] انبياء البعل و انبياء العشتروت انبياء [1187] الآثرى قوله تعالى : اذا قام بينكم متنبىء او رائى حُلم [1188] فاما الوقوف فى جبل سيناء [1189] و ان كانوا كلهم مشاهدين النار العظيمة سامعين الاصوات المهولة [1190] المفزعة على | جهة المعجز. فلم يحصل (٧٤-ب) م

فى درجة النبوة الامن يصلح ، وعلى مراتب ايضا الآثرى قوله : اصعدالى الرب انت و هارون وناداب و ابيهوُ وسبعون من شيوخ اسرائيل [1191] هو عليه السلام فى اعلى [1192] مرتبة كما قال: ثم يتقدم موسى وحده الى الرب وهم لايتقدمون [1193] و هارون [1194] دونه و ناداب [1195] و ابيهو دون هارون [1194] وسبعون من الشيوخ [1196] دون ناداب [1195] و ابيهو وسائر الناس دون هؤلاء على حسب كمالاتهم ونص الحكماء عليهم السلام موسى امة وحده و هارون امة وحده [1197] و اذ [1198] و اندرج لنا

(1183) : ع [يوئيل ٢/٢٨] ، اشفوك ات روحى عل كل بشر و نباو بنكيم و بنو تيكم : ت ج (1184) : ع [يوئيل ٣/١] ، زقنيكم حلوموت يحلومو و بحور يكم حزيونوت يراو : ت ج (1185) او : ت ، - : ج (1186) يسمون : ج ، يسمى : ت (1187) : ا ، نبياى هبعل و نبياى هاشره نبيايم : ت ج (1188) : ع [التثنيه ١٣/٢] ، كى يقوم بقربك نى اوحولم حلوم : ت ج (1189) : ا ، معمد هرسينى : ت ج (1190) المهولة : ت ، المهيلة: ج (1191): ع [الخروج ٢٤/١] ، عله الى الله اته و اهرن ندب وا بيهوا و شبعيم مزقنى يشرال: ت ج (1192) اعلى : ت ، اصل : ج (1193) : ع [الخروج ٢٤/٢] ، و نجش مشه لبدوال الله و هم لايجشو : ت ج (1194) : ا ، اهرن : ت ج (1195) : ا ، ندب : ت ج (1196) : شبعيم ايش : ت ج (1197): ا ، [المعنى الحرفى : موسى قسم بنفسه و هارون قسم بنفسه]، الحكيم [+ عليهم السلام : ت] مشه محصه بفنى عصمه و اهرن [+ وكل يشرال : ج] محصه بفنى عصمه : ت ج (1198) واذ : ت ، اذ : ج

ذكر الوقوف على جبل سيناء ، فلننبه على ما يبين من النصوص عند التامل الحسن و من كلام الحكماء [1200] فى ذلك الوقوف [1201] كيف كان، فى فصل مفرد

فصل لج [٣٣]

يبين لى ان [1202] الوقوف على جبل سيناء [1203] لم يكن جميع الواصل لموسى هو كله الواصل لجميع اسرائيل، بل الخطاب لموسى وحده. و لذلك جاء خطاب الاوامر العشرة [1204] كله مخاطبة الواحد | المفرد و هو عليه السلام ينزل الى اسفل الجبل ويخبر الناس بما سمع نص التوراة : و انا قائم بين الرب و بينكم فى ذلك الوقت لكى ابلغكم كلام الرب [1205] وقال ايضا : موسى يتكلم، والله يجيبه بالصوت [1206] . و بيان فى «المكيلتا» (+) ان كل كلام وكلام [1207] يعيده لهم كما سمع. و نص التوراة ايضا: لكى يسمع الشعب مخاطبتى لك الخ. [1208] ، دليل ان الخطاب له و هم يسمعون الصوت العظيم لاتفصيل الكلام . وعن سماع | ذلك الصوت العظيم قال : فلما سمعتم الصوت (٧٥ – ١) م
[1209] ، وكنتم سامعين صوت الكلام و انتم لاتدركون صورة بل صوتا فقط [1210] ولم يقل تسمعون الكلام [1211] وكل ماجاء من سماع الكلام انما المراد به سماع الصوت [1212] ، وموسى هوالذى يسمع الكلام ويحكيه لهم هذا هوالظاهر من نص التوراة .

(1199) : ا ، معمد هر : ت ج (1200) : ا ، الحكيم : ت ج (1201) : ا ، المعمد : ت ج (1202) : ان : ج ، ان ف : ت (1203) : ا ، معمد هرسينى : ت ج (1204) : ا ، عشر هد بروت : ت ج (1205) : ع [التثنية ٥/٥] ، انكى عومد [عمد ف ت] بين الله و بينكم لهجيد لكم ات دبر الله : ت ج (1206) : ع [الخروج ١٩/١٩] ، مشه يد بر و هالهيم يعننو بقول : ت ج (1207) : ا ، دبورو دبور : ت ج(+) [المكيلتا ١/٢٠ تفسير الخروج] (1208) : ع [الخروج ٩/١٩] ، بعبور يشمع هعم بدبرى عمك وكو : ت ج (1209) : ع [التثنيه ٢٣/٥] ، كشمعكم [كشمعكم ى ت] ، ات هقول : ت ج (1210) : ع [التثنيه ١٢/٤] ، قول دبريم اتم شومعيم و تمونه اينكم روايم زولتى قول : ت ج (1211) : ا ، دبريم اتم شمعيم [شومعم : ج] : ت ج (1212) : ا ، القول : ت ج

ومن اكثر كلام الحكماء [1200] عليهم السلام لكنه لهم ايضا قولة منصوصة فى عدة مواضع من «المدرَشوت» و هى فى التلمود ايضا و هى قولهم: انهم سمعوا «اناالذى» «ولا يكن لك» من فم الجبار [1213] يعنون انها وصلت لهم كمثل ما وصلت لسيدنا موسى [1214] ولم يكن سيدنا موسى [1214] موصلها لهم. وذلك ان هذين الاصلين اعنى وجود الاله وكونه واحدا، انما يدرك ذلك بالنظر الانسانى وكل ما يعلم ببرهان فحكم النبي فيه وحكم كل من علمه سواء لاتفاضل. ولا عُلم هذان الاصلان من جهة النبوة فقط، نص التوراة: فقد اريت لتعلم الخ [1215] اما سائر الكلمات [1216] فهى من قبيل المشهورات والمقبولات لا من قبيل المعقولات. ومع ما ذكروا ايضا من ذلك، فان الذى تستقل به النصوص وكلام الحكماء [1200] هذا هو [1217] انهم لم يسمعوا جميع اسرائيل فى ذلك الوقفة [1218] غير صوت [1219] واحد فقط مرة واحدة و هو الصوت [1219] الذى ادرك موسى وكل اسرائيل منه: انا الذى [...] ولا يكن لك [...] [1220]. واسمعهم موسى ذلك بكلامه [1221] بتفصيل احرف مسموعة. وقد ذكروا الحكماء [1200] ذلك و اسندوه لقوله: تكلم الله مرة و ثانية والذى سمعته [1222] و بينوا فى اول «مدرش حزيت» [1223]

(1213): ا، انكى و لايهيه لك مفى هجبوره شمعوم: ت ج واشير بـ «اناالذى» الى الامر الاول من الاوامر العشرة حيث يقول: انا الرب الهك الذى اخرجك من مصر، و اشير بـ «لايكن لك» الى الامر الثانى من الاوامر العشرة حيث يقول: لايكن لك الهة اخرى تجاهى [انظر: الخروج ٢٠ / ١، ٢] (1214): ا، مشه ربينو: ت ج (1215): ع [التثنيه ٤/٣٥]، اته هرايت لدعت وكو: ت ج (1216): ا، الدبروت: ت ج (1217) هذا هو: ت، هو هذا: ج (1218): ا، المعمد: ت ج (1219): ا، قول: ت ج (1220). ا، انكى [انبيو: ج] و لايهيه لك: ت ج [انظر الرقم 1213 فيما سبق آنفا] (1221) بكلامه: ت، بكما: ت ج (1222): ع [المزمور ٦١/١٢] احت دبر الهيم بفرشو شتيم زو [شمعنو: ف ج] شمعتى: ت ج (1223) مدرش حزيت. تفسير نشيد الاناشيد ٢/١

انهم لم يسمعوا | صوتا [1219] اخر من قبله تعالى ونص التوراة : بصوت عظيم ولم يزد [1224] و بعد سماع ذلك الصوت [1219] الاول كان ما ذُكر من استهوالهم الامر و خوفهم [1225] الشديد . (١٧٥-ب)م

وما حكى من قولهم : فقلتم هو ذاقد ارانا الله الخ . . و الآن لِمَ نهلك الخ؟ تقدم انت و اسمع [1226] . فتقدم هوجلّ من مولود ثانيةً وتلقّى بقية الكلمات [1227] واحدة واحدة و نزل لاسفل [1228] الجبل و اسمعهم اياها فى ذلك المشهد العظيم و هم يبصرون الانوار و يسمعون الاصوات اعنى تلك الاصوات التى هى: اصوات و بروق [1229] كالرعد و صوت عال للبوق [1230] وكل ما تجد من ذكر سماع الاصوات [1231] كثيرة كما قال : وكان جميع الشعب يشا هدون الرعود الخ. [1232] انما هو [1233] صوت بوق [1234] وروعد ، ونحوها .

اما صوت [1219] الرب اعنى الصوت المخلوق الذى منه فُهم الكلام [1235] فلم يسمعوه [1236] غيرمرة واحدة فقط ، كما نصت التوراة وكما بينوا الحكماء [1220] فى الموضع الذى نبهتك عليه ، و هو الصوت [1237] الذى تخرج [1238] بسماعه روحهم [1239] و اُدرك به الكلمتان الاوليتان . [1240]

(1224) : ع [التثنيه ٢٣/٥] ، قول جدول و لايسف : ت ج (1225) خوفهم : ت ، خوفه ، ج (1226): ع [التثنية ٢٤/٥، ٢٧] ، و تامر و هن و هرانو الله الهينو كو و متهله نمت قرب اته و شمع : ت ج (1227) : ا ، الدبر وت : ت ج (1228) لاسفل : ت ، الى سفل : ج (1229) : ع [الخروج ١٨/٢٠] ، قواوت و بر قيم : ت ج (1230) : ا ، قول شوفر حزق : ت ج (1231): ا ، قولوت : ت ج (1232) : ع [الخروج ١٨/٢٠]، وكل هعم روايم ات هقولوت كو : ت ج (1233) هو : ت ، هى : ج (1234) : ا ، قول هشوفر : ت ج (1235): ا ، الدبور : ت ج (1236) فلم يسمعوه : ت ، فلم يسمعونه : ج (1237) : ا ، القول : ت ج (1238) الذى : ت ، – : ج (1239) : ا ، يصاه نشمتن بشمعو : ت ج [انظر شير هشيريم ربه ، فصل ٥ /٦] (1240) : ا ، شتى هدبروت هراشونوت : ت ج

واعلم ان هذا الصوت ايضا ليس مرتبتهم فيه سوى مع مرتبة سيدنا موسى وانا [1241] انبهك على هذا السر واعلمك انه امر متواتر [1242] فى الملة معلوم عند علمائها. وذلك ان كل موضع تجد فيه ويتكلم الرب الى موسى قائلا [1243] يترجمه انقلوس : قال الله [1244] وكذلك قوله : [1245] فكلم الرب بجميع هذا الكلام [1246] [فترجمه] قال الرب بكل الكلمات [1247] واما قول اسرائيل لموسى : ولا يكلمنّا الله [1248] فترجمه ولايقُل لنا من طرف الرب [1249] . فقد ابان لك عليه السلام عن الجملة التى فصلناها | وهذه المعانى (٧٦-١) م الغريبة الجليلة قد علمت ان انقلوس راوٍ لها من افواه الربّى اليعزر والربّى يشوع [1250] الذان [1251] حكيما اسرائيل [1252] باطلاق كما بينوا . فاعلم ذلك وتذكّرْه [1253] لانه لايمكن ان يُتعرض للوقفة على جبل سيناء باكثر من هذا القدر الذى ذكروه لانه من جملة غوامض التوراة [1254] وحقيقة ذلك الادراك وكيف كان الحال فيه خفىّ عنا جدا لانه لم يتقدم مثله ولايتأخر فاعلمه

فصل لد [٣٤]

هذا النص الذى جاء فى التوراة وهو قوله : ها انامسيّر امامك ملكا الخ [1255] معنى هذا النص هو الذى تبين فى « مشنه التوراة » قال لموسى

(1241) انا : ت ، انما ، ج (1242) متواتر : ت ، متوارد : ج (1243) : ا ، ويدبر الله ال مشه [+ لامرف ت] : ت ج (1244): ا ، و مليل الله : ج ، و مليل ادنى : ت (1245) قوله : ت- : ج (1246) : ع [الخروج ١/٢٠] ، ويدبر الهيم ات كل هدبريم : ت ج (1247) : ا ، و مليل الله يت كل فتجميا : ت ج (1248) : ع [الخروج ١٩/٢٠] ، و ال يدبر عمنو الهيم : ت ج (1249) : ا ، ولا يتملل عمنا من قول [قدم : ت] الله : ت ج (1250) : ا ، مفيد ر. اليعزر ور يهشوع : ت ج (1251) اللذان : ت ، اللذين : ج (1252): ا ، [حكما : ج ، حكمى : ت] يسرال: ت ج (1253) تذكره : ت ، تدبره : ج (+) : ا ، لمعمد هر سينى : ت ج (1254) : ا ، ستري توره : ت ج (1255) : ع [الخروج ٢٠/٢٣] ، هنه انكى شلح ملاك لفنيك : ت ج

ى: وقفة على جبل سيناء [1255] اقيم لهم نبيا الخ [1256]. و دليل ذلك قوله فى هذا الملك: فتحفّظ له و امتثل قوله الخ [1257]. ولا شك ان هذه الوصية انماهى لجهور الناس و ليس جهور الناس يتجلى لهم الملك ولا يامرهم ولا ينهاهم حتى يؤمروا ان لا يخالفوه وانما معنى هذه القولة انه تعالى اعلمهم ان نبيا يكون فيهم ياتيه ملك يكلّمه، ويامره و ينهاه. فنهانا الله عن مخالفة ذلك الملك الذى يوصل الينا [1258] | النبي كلامه كما بيّن فى « مشنة (٢٠١ – ب) ج التوراة » و قال: له تسمعون [1259] وقال: واى انسان لم يطع كلامى الذى يتكلم به باسمى الخ [1260]. و هو بيان قوله: لان اسمى فيه [1261] | (٧٦ – ب) م

و انما هذا كله اعلام [1262] لهم ان هذا المشهد العظيم الذى رأيتموه اعنى الوقفة على جبل سيناء [1263] ليس هو امراً دائما [1264] معكم ولا يكون فى المستقبل مثله ولا تكون دائما لانار [1265] ولا سحاب [1266] كما هو الان على هذا المسكن ابدا [1267]. و انما يفتح لكم البلاد و يمهدلكم الارض، ويعلمكم بما تعملونه، ملك ارسله لانبيائكم فيعلمكم ما ينبغى اتيانه، وما يلزم اجتنابه. و فى هذا ايضا [1268] اعطى القاعدة التى لم ازل ابيّنها دائما [1269] و هى ان كل نبى غير سيدنا موسى فانه يا تيه الوحى على أيدى ملك فأعلمه.

(1256) : ع [التثنيه ١٩/١٩] ، نبيا اقيم لهم كر : ت ج (1257) : ع [الخروج ٢١/٢٣] ، هشمر مفيو و شمع بقلوكر : ت ج (1258) الينا : ت ، لنا : ج (1259) : ع [التثنيه ١٥/١٨] ، ايو تشمعون : ت ـ (1260) : ع [التثنيه ١٩/١٨] ، و هيه هايش اشر لايشمع ال دبرى اشر يدبر بشمى كر : ت ـ (1261) : ع [الخروج ٢١/٢٣] ، [هنا ق ـ] كى شمى بقربو : ت ج (1262) اعلام : ج ن ، اعلاما : ت (1263) : ا ، معمد هرسيني : ج ـ (1264) امرا دائما ت ، امر دائم ج (1265) : ا ، اش : ت ج (1266) : ا ، عنن ت ج (1267) : ا ، عل همشكن تميد ت ج (1268) ايضا : ت ج ، : ن (1269) دائما ـ ت

فصل له [٣٥]

قد بينت للناس كافة الاربعة فصول [1270] التى انفصلت بها نبوة سيدنا موسى من نبوة سائر النبيين، واستدللت على ذلك واوضحته فى « شرح المشنه » [1271] . و فى « مشنه التوراة » [1272] فلاحاجة لاعادة ذلك و لا هومن غرض المقالة . و الذى اعلمك به الآن أن [1273] كل كلام اقوله فى النبوة فى فصول هذه المقالة ، انما هو فى صورة نبوة جميع النبيين الذين قبل موسى، والذين ياتون بعده . اما نبوة سيدنا موسى فلااتعرض [1274] لها فى هذه الفصول بكلمة لابتصبريح ولابتاويح. و ذلك ان اسم نبي انما هو عندى مقول على موسى و على من سواه بتشكيك [1275]. وكذلك ايضا الحال عندى فى معجزاته ، و معجزات من سواه . فان معجزاته | ليست من قبيل [1276] معجزات سائر النبيين. (٧٧-١)م

اما الدليل الشرعى على كون نبوته مباينة لكل من تقدمه ، فهو قوله : تجليت لابراهيم الخ . واما اسمى « يهوه » فلم اعلنه لهم [1277] . فقد اعلمنا ان ادراكه ليس كإدراك الآباء [1278] بل اعظم . ناهيك ادراك غيرهم ممن تقدم . اما مباينتها لنبوة كل من يتاخر فهو قوله على جهة الإخبار : ولم يقم من بعدُ نبي فى اسرائيل كموسى الذى عرفه الرب وجها الى وجه [1279] فقد بيّن ان ادراكه مباين لادراك كل من يتاخر بعده فى اسرائيل الذين هم مملكة الأحبار و الشعب المقدس [1280] . والرب

(1270) فصول : ت ، الفصول : ج (1271) مقدمة للمقالة السابعة فى الايمان (1272) يسودى هاتوره مقالة ٧ / ٥ ، ٦ (1273) الان : ج ، -- : ت (1274) اتعرض : ت ، اعترض : ج (1275) بتشكيك : ت ، باشتراك : ج (1276) قبيل : ت ، قبيل سائر : ج (1277) : ع [الخروج ٦/٣] و ارا ال ابرهم كو و شمى الله لانو دعتى لهم : ت ج (1278) : ا ، الابوت : ت ج . مباينتها : ت ، مباينته : ج (1279) : ع [التثنيه ٣٤/١٠] ، و لاقم نبيا عود بيشرال كشه اشر يدعو الله فنيم ال فنيم : ت ج (1280) : ع [الخروج ١٩/٦] ، هم مملكه كهنيم و جوى قدوش : ت ج

فيما بينكم (1281) . ناهيك فى سائر الملل .

اما مباينة معجزاته على العموم لمعجزات (1282) كل نبي على العموم . فان جميع المعجزات التى فعلتها الانبياء او فعلت لها ، اخبر بها آحاد من الناس مثل ايات ايلياهو واليشاع (1283) الا ترى ملك اسرائيل يستفهم عنها و يسأل جيبحزى (1284) ان يخبره بها كما قال : قصّ على جميع العظائم التى صنعها اليشاع و بينما هو يقص على الخ فقال جيبحزى يا سيدى الملك هذه هى المرأة و هذا هو ابنها الذى احياه اليشاع (1285)

و هكذا ايات كل نبي الا سيدنا موسى . ولذلك بين الكتاب فيه على جهة الاخبار ايضا ، انه لا يقوم نبي ابدا يعمل ايات بالاشهار امام المؤالف له و المخالف عليه كما صنع موسى و هو قوله : ولم يقم من بعدُ نبي الخ . فى كل الايات و المعجزات الخ . على عيون جميع بنى اسرائل (1286) . لانه ربط هنا وقيّد المعنيين جميعا ، انه لا يقوم من يدرك كادراكه ، ولا من يعمل كأعماله | . ثم بين ان تلك الايات كانت امام فرعون وامام (٧٧ - ب) م كل عبيده وكل بلاده (1287) المخالفين عليه ، وكانت ايضا بمحضر كل بنى اسرائيل التابعين له على عيون جميع بنى اسرائيل . (1288) و هذا شئ ماوجد لنبي قبله . (1289) و قد تقدم إخباره الصادق انه لا يكون لغير (1290) ذلك .

ولا يغلطك ماجاء فى ثبات ضوء الشمس ليشوع تلك الساعات : فقال على مشهد بنى اسرائيل (1291) . لانه لم يقل كل بنى اسرائيل كما

(1281) ـ | امدد ٣/١٦] ، و ندركم انه : ت ﺟ (1282) لمعجزات : ت ، لمعجزة : ﺟ (1283) ، ا ، ... و ... : ت ﺟ (1284) جيبحزى : ا ، جيحزى : ت ﺟ (1285) : ﺟ | الملوك الرابع ٨/٥ ٤] ، سفره نا | ات ... اشر ... البشع و ... هوامدبر كو و بامر ... ادن ... زات هاشه ورو [زنه : ﺟ] بنه اشر ... البشع : ت ﺟ (1286) : ت | التثنية ٣٤ ـ ١٢ ـ ١٠] ، و لاقم نو ... كو لكل ... و ... كو ... كل ... : ت ﺟ (1287) ، ا ، ... و لكل ... و لكل ... : ت ﺟ (1288) التابعين ... بنى اسرائيل ... : ﺟ (1289) قبله : ت ﺟ ، بعده : ن (1290) لغير : ت ، ... ﺟ (1291) ... ﺟ | يشوع ١٠/١٢] ، و ... نيعى يشرال : ت ﺟ

جاء فى موسى. وكذلك ايلياهو الى جبل الكرمل [1292] فى نفر [1293] من الناس. وانما قلت تلك الساعات لانه يبدولى فى قوله فى مدة يوم كامل [1294] انه كاطول [1295] يوم يكون لان التام [1296] كامل، كانه [1297] قال ان ذلك اليوم كان عندهم فى جبعون كاطول يوم يكون من ايام الصيف هناك. و بعدان تغزل [1298] لى فى ذهنك نبوة موسى ومعجزاته اذ غرابة ذلك الادراك كغرابة تلك الأفعال. و تعتقد هذه رتبة نقصر عن ادراكها على حقيقتها تسمع قولى فى هذه الفصول كلها فى النبوة و فى مراتب الانبياء فيها [1299] كل ذلك بعد هذه الرتبة. وهذا كان غرض هذا الفصل.

فصل لو [٣٦]

اعلم ان حقيقة النبوة وما هيتها هو فيض يفيض [1300] من الله [1301] عز وجل بوساطة العقل الفعال على القوة الناطقة اولا ثم على القوة المتخيلة
م (٧٨ - ا) بعد ذلك، وهذه هى اعلى مرتبة الانسان وغاية الكمال الذى | يمكن ان يوجد لنوعه. وتلك الحالة هى غاية كمال القوة المتخيلة. وهذا امر لايمكن فى كل انسان بوجه، ولا هو امر يصل [1302] اليه با لكمال فى العلوم [1303]
ج (٢٥٢ - ا) النظرية، وتحسين الاخلاق حتى تكون كلها على | احسن ما يكون واجمله دون ان ينضاف لذلك [1304] كمال القوة المتخيلة فى اصل الجبلة على غاية ما يمكن، و قد علمت ان كمال هذه القوى البدنية التى من

(1292) : ع [الملوك الثالث ١٨/١٩] ، اليهو بهر هكرمل : ت ج (1293) نفر : ج ، نزر : ت (1294) : ع [يشوع ١٠/١٢] ، كيوم تميم : ت ج (1295) كاطول : ت ، باطول : ج (1296) : ا ، تميم : ت ج (1297) كانه : ت ، فكانه : ج (1298) تعزل : ت ، تمتزل : ج (1299) فيها : ت ، - : ج (1300) يفيض : ت ، - : ج (1301) الله : ت ، الاله : ج (1302) امريوصل : ج ، امرا يصل : ت (1303) فى العلوم : ت ، بالعلوم : ن (1304) لذلك : ت ج ، الى ذلك : ن

جملتها القوة المتخيلة انما هو تابع لافضل مزاج يكون لذلك العضو الحامل لتلك القوة، ولاحسن مقدار يكون له ولاً صنفيّ مادة تكون له .

وهذا أمر لا يمكن ان يُجبر : فائتُه او يكمل نقصه بالتدبير بوجه . لان العضو الذى قد ساء مزاجه فى إصل الجبلة : غاية التدبير المعدّل له ان يبقيه على صحة ما لا ان يردّه لأفضل هيئاته . اما ان كانت آفته من مقداره ، او وضعه او جوهره اعنى جوهر المادة التى تكوّن منها . فهذا مالا حيلة فيه. وانت عالم بهذا كله ، فلا فائدة فى التطويل فى بيانه .

وقد علمت ايضا أفعال هذه القوة المتخيلة من حفظ المحسوسات وتركيبها ، والمحاكاة التى فى طبيعتها . وان اعظم فعلها واشر فها [1305] انما يكون عند سكون الحواس ، وتعطلها عن أفعالها . حينئذ يفيض عليها فيض ما بحسب التهيؤ هو السبب فى المنامات الصادقة ، وهو بعينه سبب النبوة وانما يختلف بالاكثر والاقل لا بالنوع.

قد علمت ترادُف قولهم: ان الحلم واحد من الستين من النبوة [1306] | (٧٨ - ب) م

ولا يقع التقدير بين شيئين مختلفين بالنوع ما يسوغ [1307] ان يقال كمال الانسان كذا وكذا [1309] ضعف من كمال الفرس. وقد كرّروا هذا المعنى فى « براشيت ربه » وقالوا : ان الحلم فِجّ النبوة [1309]. وهذا تشبيه عجيب. وذلك ان الفِجّة [1310] هى الثمر [1311]. بعينه وشخصه [1312] ، غير انه سقط قبل كماله وقبل ان يحين له. كذلك فعل القوة المتخيلة فى حال النوم هو فعلها فى حال النبوة، إلاأن فيها تقصيرا [1313] ولم تصل غايتها،

(1305) اشرفها: جـ ، اشرفه : ت (1306): ا ، بركوت ٥٧ ب حلوم احد مششيم بنبواه : ت جـ (1307) ما يسوغ : ت ، يسوغ : جـ (1308) كذاو : ت ، كذا : جـ (1309) : ا ، نوبلت نبواه حلوم : ت جـ . [براشيت ربه ١٧ ، ٤٤] (1310) : ا ، النوبلت : ت جـ (1311) : ا ، الفرى : ت جـ (1312) بعينه وشخصه : ت ، بشخصه وعينيه جـ (1313) تقصير : ت ، تقصيرا : جـ

ولان شيء نعلمك من كلامهم عليهم السلام و نترك نصوص التوراة : ان يكن فيكم نبي للرب فبالرؤيا اتعرف له فى حلم اخاطبه [1314] .

فقد اخبرنا تعالى بحقيقة النبوة ، وماهيتها ، و اعلمنا انه كمال ياتى فى الحلم او الرؤيا و الرؤيا [1315] مشتق من «راه» | راى] وهو ان يحصل للقوة المتخيلة من كمال الفعل حتى ترى الشيء كأنه من خارج ويكون الامر الذى ابتداؤه [1316] منها كانه جاءها على طريق الاحكام [1317] الخارج. وهذان القسمان فيهما مراتب النبوة كلها كما سيبين اعنى بمرأى النبوة او فى الحلم [1318].

وقد علم أن الامر الذى يكون الانسان فى حال يقظته وتصرف حواسه مشتغلا به جدا مكبّا عليه متشوقا [1319] له هوالذى تفعل القوة المتخيلة فيه فى حال النوم عند فيض العقل عليها بحسب تهيؤها والتمثيل فى هذا . وتكثير القول فيه فضل ، اذ هذا امر بين قد عرفه كل احد وهو شبه ادراك الحواس الذى لا يختلف فيه احد من سالمى الفِطَر [1320] .

وبعد هذه المقدمات فلتعلم انه اذا كان | شخص من الناس جوهر (٧٩-١) م
دماغه فى اصل جبلته على غاية اعتداله فى صفاء مادته ومزاجه الخاص بكل جزء من اجزائه ، وفى مقداره ، ووضعه ولم تعقه عوائق مزاجية من اجل عضو اخر. ثم ان ذلك الشخص تعلم وتحكم ، حتى خرج من القوة الى الفعل وصار له عقل انسانى على كماله وتمامه ، وخُلُق انسانية طاهرة [1321] معتدلة ، وكانت تشوقاته كلها للعلم باسرار هذا الوجود

(1314) : ع [العدد ٦/١٢] ، ام يهيه نبيا يم الله بمراه اليوم اتودع بحلوم او ادبر بو : ت ج (1315): ا ، بحلوم او بمراه و مراه : ت ج (1316) ابتدأوه: ت ج، ابتدأ: ن ، ابتدأه : ى، الذى تراه [بحذف منها] : ز (1317) الاحكام : ت ، الاحساس : ج (1318) ا ، بمراه هنبواه او بحلوم : ت ج (1319) مكبا : ت ، مكب : ج . متشوقا : ت ، متشوق : ج (1320) سالمى الفطر : ت ، السالمى الفطرة : ج
(1321) طاهرة : ت ، ظاهرة : ج

و معرفة اسبابه . و فكرته ابدا مقبلة على الامور الشريفة واعتنائه ، انما هو بمعرفة الاله واعتبار أفعاله وما ينبغي ان يعتقد فى ذلك و يكون قد تعطل فكره و بطل تشوقه للامور البهيمية . اعنى ايثار لذة الاكل و الشرب و النكاح.

و بالجملة [1322] الحاسة اللامسة التى بيّن ارسطو فى الاخلاق وقال بان هذه الحاسة عار علينا. وما احسن ما قال ، وما اصح كونها عارا! لانها لنا من حيث نحن حيوان لا غير ، كسائر البهائم ، و ليس فيها شئ من معنى الانسانية . اما سائر الالتذاذات الحسية مثل الشم والسمع و الرؤية ، فانها و ان كانت جسمانية فقد توجد فيها وقتا ما لذة للانسان من حيث هو انسان كما بين ذلك ارسطو. وقد اطرد بنا القول [1323] فى ما ليس من الغرض ، لكنه محتاج اليه ، اذ اكثر فيكثر المتميزين من اهل العلم مشغولة بلذات هذه الحاسة و متشوقون [1324] هم اليها.

و يعجبون من [1325] ذلك كيف ليس يتنبئون [1326] ، ان كانت النبوة مما فى الطبع. وكذلك يلزم | ايضا ان يكون هذا الشخص قد تعطلت فكرته (٧٩ – ب) م و بطل تشوقه للرياسات الغير حقيقية اعنى طلب الغلبة ، او تعظيم العوام له و استجلاب كرامتهم و طاعتهم لمجرد ذلك ، بل ينظر الناس كلهم بحسب احوالهم | التى هم بحسبها بلا شك. اما كالسائمة او كالمفترسة التى [1327] (٢٥٢ – ب) ج لا يفكر الكامل المتوحد [1328] اذا فكر فيها غير فى وجه الخلاص من اذية المؤذى : منها ان اتفقت له معها مشاركة او الاستنفاع بما يستنفع به ، منها ان [1329] اضطر لذلك [1330] فى ضرورية من ضرورياته . فالشخص الذى هذه صفته لا شك انه عند ما تفعل قوته المتخيلة التى هى على

(1322) بالجملة : ت ب ، الجملة : ن (1323) القول : ت ب ، الكلام : ن (1324) متسوقون : ت ، متشوقين ج (1325) من : ت ، مع : ج (1326) ليس يتنبأون : ت ، لم يتنبأوا ج ، يتنبئوا : ن ، يتنبئون : ى (1327) التى : ت ، الذى : ج (1328) المتوحد : ت ، الموحد : ج (1329) ان : ت ، من : ج (1330) لذلك : ت ، الى ذلك : ج

اكمل ما يكون و يفيض عليها من العقل ، بحسب كماله النظرى ، فانه لا يدرك الا امورا الاهية غريبة جدا. ولا يرى غيرالله وملائكته ولا يشعر ولا يحصل له علم الابامور هى آراء صحيحة وتدبيرات عامة لصلاح الناس بعضهم مع بعض.

و معلوم ان هذه الثلثة اغراض التى ضمنّاها وهى كمال القوة الناطقة بالتعلم ، وكمال القوة المتخيلة بالجبلة ، وكمال الخلق بتعطيل الفكرة فى جميع اللذات البدنية ، وازالة الشوق لانواع التعظيمات الجاهلية الشريرة [1331] يتفاضل فيها الكاملون تفاضلا كثيرا جدا. وبحسب التفاضل فى كل غرض من هذه الثلثة اغراض يكون تفاضل درجات الانبياء كلهم.

(٨٠ – ١)م وقد علمت ان كل قوة بدنية ، فانها تكلّ وتضعف وتختل | وقتا وتصح وقتا آخر. وهذه القوة المتخيلة قوة بدنية بلا شك. فلذلك تجد الانبياء تعطلت نبوتهم عند الحزن او الغضب ونحوهما. قد علمت قولهم : ان النبوة لا تنزل عند الحزن وعند الكسل [1332]. وان ابانا يعقوب [1333] لم ياته وحى طول ايام حزنه لاشتغال قوته المتخيلة بفقد يوسف [1334]. وان سيدنا [1335] موسى عليه السلام لم ياته وحى [1336] على ما كان ياتيه من قبل من بعد نوبة الجواسيس [1337] الى ان فنى جيل الصحراء [1338] بجملتهم ، لما عظم عليه امرهم بشدة تجنّيهم [1339]. وان كان عليه السلام لم تكن للقوة المتخيلة فى نبوته مدخل بل فيض العقل

(1331) الشريرة : ت ، الشديدة : ج (1332) : ا ، اين هنبواه شوره لا متوك عصبوت ولا متوك عصلوت : ت ج [شبت ٣٠ب] (1333) : ا ، يعقب ابينو : ت ج (1334) : ا ، فصول الربى اليعزر ٣٨ (1335) : ا ، ربينو : ج ، — : ت (1336) وحى : ت ، — : ج (1337) : ا ، المرجلين : ت ج (1338) ا ، دور همدبر : ت ج [تعنيت ٣٠ب] (1339) تجنيهم : ت ج ، تجنيتهم : ن

عليه دون توسطها كما ذكرنا مرات، انه لم يتنبأ بالمثل كسائر النبيين، وسيبين ذلك. وليس هذا غرض الفصل.

وكذلك ايضا تجد بعض الانبياء تنبأوا مدة ما، ثم ارتفعت عنهم النبوة، ولم يكن ذلك مستمراً لعارض طرأ و هذا هو السبب الذاتى القريب فى ارتفاع النبوة فى زمان الجلاء [1340] بلا شك اى الكسل [1341] او [1342] الحزن [1343] تكون للانسان بحالة من الحلات [1344] اشد [1345] من كونه عبدا مملوكا مسترقا للجاهلية الفسقة الذين جمعوا عدم النطق الحقيقى، وكمال شهوات البهائم : ولا طاقة فى يدك [1346]. وبهذا تواعدنا وهو الذى اراد بقوله : يطوفون فى طلب كلمة الرب فلا يجدون [1347] وقال : ملكها ورؤساؤها بين الامم، ليس شريعة، حتى انبياؤها لا يصادف رؤيا من لدن الرب [1348]. وهذا صحيح بيّن الملة، لان الآلة [1349] قد تعطلت وهو السبب ايضا فى رجوع النبوة | لنا على (٨٠-ب) م
معتادها فى ايام المسيح لعله يظهر قريبا [1350] كما وعد.

فصل لز [٣٧]

ينبغى ان تتنبه على طبيعة الوجود فى هذا الفيض الاسمى الواصل الينا الذى به نعقل وتتفاضل عقولنا. وذلك انه قد يصل منه شئ لشخص ما. فيكون مقدار ذلك الشئ الواصل له قدرا [1351] يكمله لا غير.

(1340) : ا، الجلوت : ت جـ (1341) : ا، عصلوت : ت جـ (1342) او : ت، اى : جـ (1343) : ا، عصبوت : ت جـ (1344) الحالات : ت، سالات : جـ (1345) اشد : ت جـ، واشد : ن (1346) : ع [التثنيه ٢٨/٣٢]، واين لال يدك [يدك فى ت] : ت جـ (1347) : ع [عاموس ٨/١٢]، يشوطلو لبقش ات دبر الله ولا يمصاو . ت جـ (1348) ع [ايكا ٢/٩]، ملكه وسريه بجويم اين توره جم نبيايه لا مصاو حزون من الله : ت جـ (1349) الاله : ت، الله : جـ (1350) : ا، تيموت هشيح [هشيحت فى جـ] مهره نجله : ت جـ (1351) قدرا : ت، قدر : جـ

وقد يكون الشئ الواصل الى الشخص قدراً يفيض عن تكميله لتكميل غيره ، كما جرى الامر فى الوجودات كلها التى منها ، ما حصل له من الكمال ما يدبّر به غيره ، ومنها ما لم يحصل له من الكمال الا قدر يكون مدبّرا بغيره [1352] كما بينّا.

وبعد هذا فلتعلم ان هذا الفيض العقلى ، اذا كان فائضا على القوة الناطقة فقط ، ولا يفيض منه شئ على القوة المتخيلة. إما لقلة الشئ الفائض او لنقص كان فى المتخيلة فى اصل الجبلة فلا يمكنها قبول فيض العقل [1353]. فان هذا هو صنف العلماء اهل النظر. واذا كان ذلك الفيض على القوتين جميعا ، اعني الناطقة والمتخيلة كما بينّا ، وبيّن غيرنا من الفلاسفة ، وكانت المتخيلة [1354] على غاية كما لها الجبلى فان هذا هو صنف الانبياء. فان كان الفيض على المتخيلة فقط ، ويكون تقصير الناطقة اما من اصل الجبلة اولقلة الارتياض [1355] . فان هذا الصنف هم
(٨١ - ا) م المدبرون للمدن، | وواضعوا [1356] النواميس، والكهان، والزاجرون [1357]، وارباب الاحلام الصادقة. وكذلك الذين يعملون العجائب بالحيل الغريبة والصنائع الخفية مع كونهم غير علمائهم ، كلهم من هذا الصنف الثالث.

ومما يجب ان تحققه هو ان بعض اهل هذا الصنف الثالث تحدث لهم خيالات عجيبة ، واحلام ودهشات فى حال اليقظة شبه مرأى النبوة [1358]، حتى يظنوا بانفسهم انهم انبياء ، ويعجبون جدا بما يدركونه من تلك الخيالات ، ويظنون انهم قد حصلت لهم علوم لا بتعليم ،

(1352) بغيره : ت ج ، به نفسه لا غيره : ن (1353) فيض العقل : ت ، الفيض العقل : ج (1354) كما بينا وبين غيرنا من الفلاسفة وكانت المتخيلة : ت ج ، — : ن (1355) ارتياض : ت ، الارتياض : ج (1356) الزاجرون : ت ، الزجارون : ج (1347) واضعوا : ن ، وواضعوا : ن [بالالف بعد الواو فى كل من النسخ (1358) : ا ، مراه هنبواه : ت ج

ويأتون بتشويشات عظيمة فى الامور العظيمة [1359] النظرية | ، وتختلط (٢٠٣ - ا) عليهم الامور الحقيقية بالامور الخيالية اختلاطا عجيبا. كل ذلك لقوة المتخيلة ، وضعف الناطقة ، وكونها لا حاصل [1360] فيها اصلا [1361] اعنى انها لم تخرج للفعل.

ومعلوم ان فى كل صنف من هذه الثلثة اصناف تفاضلاً كثيرا [1362] جدا. وكل صنف من الصنفين الاولين ينقسم قسمين كما بينا. وذلك ان الفيض الواصل لكل صنف منها يكون اما بقدر يكمله لا غير، او [1363] بقدر يفضل عن كماله ما يكمّل به غيره. فالصنف الاول وهم العلماء قد يكون الفائض على قوة الشخص الناطقة منهم قدرا [1364] يجعله ذا طلب وفهم، ويعرف ويتميز ، ولا يتحرك لتعليم غيره ولا للتأليف ، ولا يجد لذلك شوقا ، ولا له عليه قدرة . وقد يكون الفائض عليه قدرا [1364] يحركه ضرورة ليؤلف ويعلّم.

كذلك [1365] الحال فى [1366] الصنف الثانى ، قد ياتيه من الوحى ما يكمّل ذلك النبى لا غير. وقد ياتيه | منه ما يوجب له ان يدعو الناس ، (٨١ - ب) م ويعلمهم ويفيض عليهم من كماله. فقد [1367] تبين لك ان لولا هذا الكمال الازيد [1368] لما ألفت العلوم فى الكتب ، ولا دعوا الانبياء الناس الى علم الحق ، لان لا يؤلف عالم شيئا لنفسه ليعلّم نفسه ، ما قد علم ، بل طبيعة [1369] هذا العقل هكذا ، هى انها تفيض ابدا ، وتمتد من قابل ذلك الفيض لقابل آخر بعده ، حتى تنتهى الى شخص لا يمكن ان يتعداه ذلك الفيض ، بل يكمّله فقط ، كما مثلنا فى بعض فصول هذه المقالة [1370].

(1359) العظيمة: ت ، — : ج (1360) حاصل : ت ، تحصل . ج (1361) اصلا : ت ، بواصل : ن (1362) تفاضلا كثيرا : ت ، تفاضل كثير : ج (1363) او : ت ، وايا ج (1364) قدرا : ت ، قدر : ج (1365) كذلك : ت ، بذلك : ج (1366) فى : ت ، و : ج (1367) فقد : ت ، وقد : ج (1368) الازيد : ت ، الزائد : ج (1369) بل طبيعة : ت ، بطبيعة ج (1370) الجزء الثانى فصل ١١

و طبيعة هذا الامر توجب لمن وصل له [1371] هذا القدر الزائد من الفيض ان يدعو الناس، ولا بد قُبِل منه ، او لم يُقبل. ولو أوذى فى جسمه حتى اننّا وجدنا انبياء دعوا الناس الى ان قُتلوا. و ذلك الفيض الالهى يحركهم ، ولا يتركهم يقرّوا ، ولا يسكنوا بوجه ، ولو لقوا الشدائد. و[1372] لذلك تجد ارميا عليه السلام صرّح[1373] انه لما لحقه من اهانة اولئك العصاة و الكافرين [1374] الذين كانوا فى زمانه، رام ان يكتم[1375] نبوته ولا يدعوهم الى الحق الذى رفضوه ، فلم يستطع على ذلك، قال: فصارلى كلام الرب عاراً و سخرة كل النهار فقلت لا اذكره ولا اتكلم باسمه من بعد ، لكنه كان فى قلبى كنار محرقة قد حُبست فى عظامى فجهدتني امسا كُه ولم اقو على ذلك [1376] وهذا هو معنى قول النبي الاخر [1377] ، تكلم الرب فمَن يتنبأ ؟ [1378]. فاعلم هذا.

فصل لح [٣٨]

(٨٢-١) م

اعلم ان فى كل انسان قوة اقدام ضرورة. ولو لا ذلك لما تحرك بفكره لدفع ما يؤذيه. وهذه القوة فى القوى النفسانية عندى شبه القوة الدافعة فى القوى الطبيعية. وهذه قوة الاقدام تختلف[1379] بالشدة والضعف، كسائر القوى حتى انك تجد من الناس من يقدم على الاسد [1380]. ومنهم من ينفر من الفأر وتجد الواحد الذى يقدم على الجيش ويحاربه ، وتجد من اذا صاحت امرأة عليه ، رعُد وخاف. ولابد ايضا ان يكون

(1371) له : ت ، اليها له : ج (1372) و : ت ، - : ج (1373) صرح : ت ج ، - : ن (1374) الكافرين : ت ، الكفرين : ج (1375) يكتم : ت ج ، يختم : ن (1376) : ع [ارميا ٢٠/٩ ، ٨] ، كى هيه دبر الله لى لحرفه و لقليسه كل هيوم و امر تى لا ازكر نو ولا ادبر عود بشمو و يهى بلى كاش بوعرت عصور بعصموتى نلائى كلكل ولا اوكل : ت ج (1377) الاخر: ت ، الاخير : ج (1378) : ع [عاموس ٣/٨] ، الله الهيم دبر مى لا ينبا : ت ج (1379) تختلف : ت ، مختلف : ج (1380) الاسد : ت ج ، اسد : ن

ثم تهيؤ مزاجى[1381] فى اصل الجبلة ويتزيد ذلك ويخرج ما فى القوة بالاستخراج، وبحسب رأى ما. وكذلك ينقص ايضا بقلة المباشرة، وبحسب رأى ما . ومن سنّ الطفولية يتبين لك فى الصبيان وفور هذه القوة فيهم او ضعفها.

وكذلك هذه قوة الشعور هى موجودة فى جميع الناس ، وتختلف بالاقل والاكثر ، وبخاصة فى الامور التى للانسان بها عناية شديدة وفكرته جائلة فيها حتى انك تجد فى نفسك ان فلانا قد قال كذا ، او فعل كذا فى القصة الفلانية ، فيكون الامر كذلك . وتجد من الناس مَن حدسُه وشعوره قوى[1382] جدا ، صائب[1382] حتى[1383] يكاد ان لا يتخيل ان امرا يكون الا ويكون كما تخيل او يكون بعضه. واسباب ذلك كثيرة من قرائن عدة متقدمة ، ومتأخرة ، وحاضرة | (٨٢-ب) م غير ان من قوة هذا الشعور يمر الذهن على تلك المقدمات كلها ، وينتج منها فى اقصر زمان حتى يظن ان ذلك فى ، لا زمان. وبهذه القوة ينذر[1384] بعض الناس بكائنات عظيمة.

ولابد ان تكون هاتان القوتان فى الانبياء قويتين جدا ، اعنى قوة الاقدام وقوة الشعور. وعند فيض العقل عليهم تقوى هاتان القوتان جدا جدا ، حتى يكون انتهاء ذلك ، لما علمت ، وهو ان قدم الشخص المفرد بعصاه على الملك العظيم ليخلص ملة من تحت رقه ولم يرتع ، ولا استهول ذلك لما قيل له : انا اكون معك[1385]. وهذه حالة تختلف ايضا فيهم ، لكن لا بد منها كما قيل لارميا : لا تخف من وجوههم الخ. لا تفزع من وجوههم. الخ . فانى ها اناذا قد جعلتك اليوم مدينة حصينة الخ.[1386] ولحزقيال

(1381) مزاجى : ت ، مراج : جـ (1382) قوى صائب : ت ، قويا صائبا : جـ (1383) حتى : ت ، : جـ (1384) ينذر : ت مـ ، نخبر . ن (1385) : ع [ارميا ١٧/١ ، ١٧ ، ٧] ، ال تمرا مفنيهم ال تحت مفنيهم كرهنه نتتيك هيوم هزه لعير مبصر ، كو : ت مـ .

قيل : فلا ترهبْهم ، ولا تخف من كلامهم [1387]. وهكذا تجدهم كلهم عليهم السلام ذوى اقدام شديد وبوفور قوة الشعور ايضا فيهم يخبرون بالكائنات فى اسرع وقت ، ويختلف ذلك ايضا فيهم كما علمت.

واعلم ان الانبياء الحقيقيين تحصل لهم ادراكات نظرية بلا شك. (٢٠٣-ب) ج لا يقدر الانسان بمجرد | النظر على ادراك الاسباب التى يلزم عنها ذلك المعلوم. ونظير هذا اخبارهم باشياء لا يقدر الانسان بمجرد الحدس والشعور أن يخبر بها ، لان ذلك الفيض بعينه الذى فاض على القوة الخيالية حتى [1388] كمّلها الى ان حصل من فعلها ان تخبر بما سيكون ؛ وتدركه، كأنها امور قد احست بها الحواس وصلت الى هذه المتخيلة (٨٣-١) م من جهة الحواس | ، هو ايضا يكمّل فعل القوة الناطقة حتى يحصل من فعلها أن تعلم امورا حقيقية الوجود ويحصل لها هذا الادراك كانها [1389] ادركته عن مقدمات نظرية. هذا هو الحق الذى يعتقده من يؤثر الانصاف لنفسه ، لان الاشياء كلها تشهد بعضها لبعض، وتدل بعضها على بعض.

وهذا ينبغى ان يكون فى القوة الناطقة احرى ، اذ حقيقة فيض العقل الفعال [1390] ، انما هو عليها وهو يخرجها للفعل ، ومن القوة الناطقة يصل الفيض للمتخيلة. فكيف يحصل من كمال المتخيلة هذا القدر؟ وهو ادراك ما ، لم يصلها من الحواس ولا يصل مثل هذا للناطقة، وهو ادراك مالم تدركه بمقدمات وتنتيج [1391] وفكر. وهذا هو حقيقة معنى النبوة، وتلك الآرء هى التى يختص بها الاعلام النبوى.

وانما اشترطت فى قولى الانبياء الحقيقيين لا تخلص من اهل الصنف الثالث الذين [1392] لا نطقيات لهم اصلا ، ولا علم ، الا مجرد خيالات

(1387): ع [حزقيال ٢/٦]، ال تيرا مهم ومد بيهم: ت ج (1388) حتى : ت ، الى : ج (1389) كانها : ت ، بانها : ج (1390) الفعال : ت .، — : ج (1391) كذا فى الاصول ، inference : ب (1392) الذين : ت ج ، الذى : ن ، التى : ى

وظنون. ولعلها ايضا اعنى تلك التى يدركونها [1393] اولئك ، انما هى آراء كانت لهم وبقيت آثارها مرتسمة فى خيالاتهم مع جميع ما فى قوتهم المتخيلة. فلما عطلوا خيالات كثيرة ، وابطلوها ، بقيت آثار تلك الآراء وحدها. فظهرت لهم ، فظنوها [1394] شيئا طارئا وامرا ، جاء من خارج. ومثالهم عندى مثال انسان معه فى بيته آلاف من اشخاص الحيوان. فخرج كل من فى ذلك البيت الا شخص واحد ، كان فى [1395] جملة من فى البيت. فلما بقى ذلك الانسان مع ذلك الشخص وحده | ، ظن انه الآن دخل عليه (٨٣-ب) م للبيت [1396] . وليس الامر كذلك ، بل هو من جملة من لم يخرج.

وهذا موضع من المواضع المغلطة المهلكة. وكم هلك به من الذين يريدون التمييز. ومن اجل هذا تجد اقواما صححوا آراءهم بمنامات رأوها ، فظنوا ان ذلك المرئىّ فى النوم هو شئ غير الرأى الذى اعتقدوه ، او سمعوه فى حال اليقظة. فلذلك ينبغى ان لا يلتفت لمن لم تكمل قوته الناطقة ، ولا حصل على غاية الكمال النظرى. فان ذلك الحاصل على الكمال النظرى ، هو الذى يمكن ان يدرك معلومات اخرى عند [1397] فيض العقل الالهى عليه ، وهو الذى هو نبى بالحقيقة ، قد جاء التصريح بذلك : فنأتى بقلب ذى حكمة [1398] يقول ان النبى بالحقيقة هو قلب ذو حكمة [1399]. فهذا ايضا مما ينبغى ان يعلم.

فصل لط [٣٩]

واذ قد تكلمنا [1400] فى ماهية النبوة وعرّفنا حقيقتها وبيّنا ان نبوة سيدنا [1335] موسى مباينة لنبوة مَن سواه. فلننقل ان عن ذلك الادراك وحده لزمت الدعوة الى الشريعة [1401]. وذلك ان هذه دعوة

(1393) يدركونها: ت ، يدركها: ج (1394) فظنوها: ت ، وظنوها: ج (1395) فى : ت ، من : ج (1396) البيت : ت ، البيت : ج (1397) عند : ت ج ، من : ن (1398): ع [المزمور ٨٩ /١٢] ، ونبيا لبب حكمه: ت ـ (1399): ا ، لبب حكمه: ت ـ (1400) واذ وتكلمنا : ت ـ [لعلها : واذ قد تكلمنا : ف ج بين السطرين]
(1401) الشريعة : ت ، شريعة : ج

سيدنا [1335] موسى لنا لم تتقدم مثلها لأحد. فمن [1402] علمناه من ادم اليه ولا تاخرت بعده دعوة مثلها لاحد من انبيائنا. وكذلك قاعدة شريعتنا انه لا يكون غيرها ابدا. فلذلك بحسب رأينا ، لم تكن ثم شريعة ولا (٨٤-ا) م تكون غير شريعة واحدة ، وهي| شريعة سيدنا [1335] موسى. وبيان ذلك بحسب ما نصت عليه الكتب النبوية، وجاء في الآثار هو ان كل من تقدم سيدنا [1335] موسى من الانبياء مثل الاباء وسام وعبر ونوح ومتُوشالح واَخنُوح [1403] لم يقل احد منهم قط لصنف من الناس: ان الله ارسلني لكم وامرني ان اقول لكم كذا وكذا، وقد نهاكم عن فعل كذا ، وامركم بفعل كذا [1404]. هذا شئ لانص التوراة شهد [1405] به ولاخبر صحيح اتى به ، بل انما كانوا هؤلاء ياتيهم وحى [1406] من الله على ما بينا [1407].

فمن عظم عليه ذلك الفيض مثل ابراهيم جميع الناس ودعاهم على جهة التعليم والارشاد الى حق قد أدركه كما كان ابراهيم يعلّم الناس ويبيّن لهم بأدلة نظرية ان للعالم إلها واحدا ، وانه خلق كل ما سواه وانه لا ينبغي ان تُعبد هذه الصور ولا شئ من هذه المخلوقات ، ويعاهد [1408] الناس على ذلك ويجذبهم بخطب حسنة واحسان لهم ، لا انه قال يوما قط : ان الله بعثني لكم، وامرني، ونهاني ، حتى انه لما امر بالختان هو وبنوه وذووه [1409] ختنهم ولم يدعُ الناس لذلك بصورة دعوة النبوة الاترى نص التوراة فيه : وقد علمت انه الخ. [1410] فقد بُيّن انه على جهة الوصية فقط ، كان يفعل ذلك [1411].

(1402) ممن : ت ج ، ممن تقدم : ن ... (1403) : ا ، الابوت وشم وعبر ونح ومتوشلح وحنوك : ث ج (1404) وامركم بفعل كذا : ت ، - : ج (1405) شهد : ت ، يشهد : ج ن (1406) وحى : ت ج ، الوحى : ن (1407) الجزء الاول الفصل ٦٣ (1408) يعاهد : ج، يعهد : ت (1409) وبنوه وذووه : ت ، وبنيه وذويه : ج (1410) : ع [التكوين ١٩/١٨] ، كى يدعو [+ لمز اشر يصوه : ج] كو : ت ج (1411) ذلك : ج ، - : ت

وكذلك اسحاق، و يعقوب، ولوى، وقوهات، وعمرام على هذه الصورة كانوا يدعون الناس. وكذلك تجد الحكماء [1412] يقولون فى من تقدمه من النبيين محكمة عبر، محكمة متوشالح، مدرسة متوشالح [1413] كلهم عليهم السلام، انما كانوا انبياء يعلمون الناس بصورة انهم | مدرّسون، (٢٥٤-١) ب
ومعلمون، | ومرشدون، لا ان يقولوا : قال الرب الى : تكلمْ مع بنى (٨٤-ب) م
فلان [1415] هكذا كان الامر قبل سيدنا [1335] موسى.

واما موسى فقد علمت ما قيل له وما قال. وقول الكافة له: هذا اليوم رأينا أن الله كلمّ انسانا الخ [1416]. اما كل نبى منا تاخر بعد سيدنا [1335] موسى، فقد علمت نص قصتهم [1417] كلها وكونهم بمنزلة الوعاظ للناس داعين لشريعة موسى، يتواعدون الراغب [1418] عنها، ويعدون [1419] من استقام فى تبعها. وكذلك نعتقد ان هكذا الأمر دائما كما قال: لاهى فى السماء الخ [1420]، لنا ولبنينا الى الابد [1421].

وهكذا يلزم ان يكون الشئ الكامل على غاية ما يمكن فى نوعه، لا يمكن ان يوجد غيره فى نوعه، الا ناقصا عن ذلك الكمال. اما بافراط او بتفريط، كالمزاج المعتدل الذى هو غاية اعتدال ذلك النوع. فان كل مزاج خارج عن ذلك الاعتدال يكون فيه تفريط و افراط، كذلك الامر فى هذه الشريعة كما بيّن من اعتدالها وقال : رسوم واحكام عادلة [1422].

(1412) ا، الحكيم ت ـ (1413) ا، بيبت دينو حل [محكر: ج] عبر، بيبت دينو شل متوشالح، [ـ ل ج] مدرشو شل متوشلح: ت ج [براشيت ربه ٤٣] (1415): ا، و يا مرادى ال در ال بى فلونى: ت، مسوحة ل ـ (1416): ع [التثنية ٥٢/٢٢]، هيوم هزه رأينو كى بدبر الهـ وكو. ت، ممسوحة ل ـ (1417) قصتهم ت، قصصهم: ـ (1418) الراغب: ت، الزايغ: ج (1419) يوعدون ت، يعدون: ج (1420): ع [التثنية ١٢/٣٠]، لا بشميم هيا وكو: ت، ممسوحة ل ج (1421) ع [التثنيه ٢٨/٢٩]، لنو و لبنينو عدعولم: ت ج (1422): ع [التثنيه ٨/٤]، حقيم و مشفطيم صديقيم: ت ج

وقد علمت ان معنى عادلة [1423] معتدلة. وذلك انها عبادات لا كلفة فيها ولا افراط كالرهبانية [1424] والسياحة ونحوها. ولا تفريط يوجب الشره والانهماك حتى ينقص كمال الانسان فى اخلاقه ونظره، كمثل سائر نواميس الملل السالفة [1425] وإذا تكلمنا فى هذه المقالة فى تعليل الشرائع، تبين لك من اعتدالها، وحكمتها ما ينبغى ان يتبين.

ولذلك قيل فيها: شريعة الرب كاملة [1426]. واما من يزعم ان كُلَفها شديدة، وصعبة وان فيها مشقة، فكل ذلك غلط فى التأمل (٨٥-ا) م وسابين | سهولتها بالحقيقة عند الكاملين. ولذلك قال: ما الذى يتطلبه منك الرب الهك [1427] وقال: هل كنت قَفْراً لاسرائيل الخ [1428]. لكن هذا كله بالاضافة للفضلاء. اما اهل الظلم والغضب والتسلط فاضر شئ عندهم واصعبه ان يكون ثم قاضٍ يمنع التسلط. وكذلك الشرهون الاخساء، اصعب شئ عندهم منع التسيّب فى الزنا، وايقاع القصاص بفاعله، وهكذا كل ناقص يرى ان منع الشر الذى يؤثره بحسب رذيلته الخلقية كلفة عظيمة، وليس تقايُس سهولة الشريعة وصعوبتها، بحسب هوى كل شرير خسيس ذى رذائل خلقية. وانما تعبر بحسب الكامل من الناس الذى مقصود هذه الشريعة ان يكون الناس كلهم ذلك الانسان [1429]. فهذه الشريعة فقط، هى التى نسميها شريعة الهية اما ما سواها من التدبيرات المدنية، كنواميس اليونان وهذيانات الصابئة وغيرهم، فكل ذلك من فعل اقوام مدبّرين لا انبياء كما بنيت مرات.

(1423): ا، صديقيم: ت جـ (1424) كالرهبانية: ت جـ، البراهمة: ن، البرهانية: ى (1425) السالفة: ت جـ، الجاهلية: ن (1426): ع [المزمور ١٨/٨]، توره الله تميمه: ث جـ (1427): ع [التثنيه ١٠/١٢]، مه الله الهيك شوال بعمك كو: ت جـ (1428): ع [ارميا ٢/ ٧]، همد بر هيتر ليشرال كو: ت جـ (1429) الانسان: ت جـ، الزمان كاملين: ن

فصل م [٤٠]

قد بيّن غاية البيان ان الانسان مدنى بالطبع و ان طبيعته ان يكون مجتمعا ، و ليس هو كسائر الحيوان الذى ليس من ضرورياته الاجتماع ، ولكثرة التركيب فى هذا النوع ، لانه آخر مركب كما علمت ، كثر التباين بين اشخاصه حتى يكاد ان لا تجد شخصين[1430] متفقين فى | نوع (٨٥ - ب) م من انواع الاخلاق بوجه ، الاما[1431] تجد صُورتهما[1432] الظاهرة متفقة. وعلة ذلك اختلاف المزاج فتختلف المواد، فتختلف ايضا الأعراض التابعة للصورة لان لكل صورة طبيعية أعراضا مّا خصيصة تابعة لها، غير الأعراض التابعة للمادة. وليس مثل هذا الاختلاف الشخصى العظيم موجودا فى كل شئ[1433] من انواع الحيوان، بل الاختلاف بين اشخاص كل نوع متقارب الا الانسان. فانك تجد الشخصين منا كانهما من نوعين فى كل خلق وخلق حتى تجد قساوة شخص تصل لحيّز[1434] ان[1435] يذبح صغير بنيه من شدة الغضب، وآخر يشفق على قتل بقّة ، او احد الحشرات و يرّق نفسه لذلك.

و هكذا فى اكثر الأعراض ، فلما كانت طبيعته تقتضى ان يكون فى اشخاصه هذا الاختلاف و طبيعته ضرورى لها الاجتماع ، لم يمكن بوجه ان يتمّ اجتماعه ، الا بمدبر ضرورة يقدّر افعالهم ، ويكمّل المفرّط[1436] ويقصّر المُفْرِط . ويسنّ أفعالا وأخلاقا يفعلونها كلهم على سنن واحد دائما الى ان يخفى الاختلاف الطبيعى فى كثرة الاتفاق الوضعى فينتظم الجمع. ولذلك اقول: ان الشريعة ، و ان لم تكن طبيعية فلها مدخل فى الامر الطبيعى ، فكان من حكمة الاله فى بقاء هذا النوع لما شاء وجوده، ان يجعل فى طبيعته ان يكون لاشخاصه قوة تدبير .

(1430) شخصين: ت ، بين شخصين : ج (1431) الاما: ت ج ، كمالا : ن (1432) صورتهما : ت ، صورتها ، ج (1433) كل : ج ، - ت (1434) لحيز : ت ، لحين : ج ، الى حد : ن (1435) ان - ت ، - ، ج (1436) المفرط : ت ج ، المقصر : ن

فمنهم من يكون هو نفسه [1437] الذى انبئ بذلك التدبير، وهو النبي، او واضع الناموس. ومنهم من تكون له قوة للالزام [1438] بعمل [1439] وضعاه ذانك [1440] وتبعه | (٨٦-ا) م واخرجه [1441] للفعل و هما السلطان الآخذ بذلك الناموس، ومدعى النبوة الآخذ بشريعة النبي. إما كلها او بعضها يكون اخذه البعض، وترك [1442] البعض. اما لان ذلك كان اسهل عليه اوليوهم | (٢٥٤ - ب) ج ان هذه الامور اتته بالوحي وليس هو تابعا فيها لغيره على جهة الحسد لان من الناس من يعجبه كمال ما، ويستذله، ويهواه، ويريد ان يتخيل فيه الناس ان عنده ذلك الكمال، وان كان هو يعلم ان لا كمال عنده كما ترى كثيرين يدعون شعر غيرهم، وينتحلونه.

وكذلك فُعل فى بعض تآليف اهل العلم وفى جزئيات علوم كثيرة، يسقط لشخص حاسد متوانٍ شئ ابتدعه غيره، فيدعى انه ابتدعه. كذلك اعترى فى هذا الكمال النبوى ايضا، لانا نجد اقواما ادعوا النبوة، و قالوا مالم يات به وحي من قبل الله يوماً قط، مثل صِدْقِيّا بن كنعنة [1443]. ونجد اقواماً ادعوا النبوة وقالوا اشياء قالها الله بلا شك، اعنى انها اتت بوحى لكن لغيرهم مثل حَنَنْيا بن عزُّور [1444]. فانتحلوها وتحلوا بها، ومعرفة هذا كله، وتمييزه بيّن جدا وانا ابين لك ذلك حتى لا يشكل عليك الامر، وتكون عندك تفرقة تُميّز بها بين تدابير النواميس الموضوعة، وبين تدابير الشريعة الالهية، وبين تدابير من ياخذ [1445] شيئا من اقاويل الانبياء، ويدعيه وينتحله.

اما النواميس التى صرّح واضعوها بها انها نواميس وضعوها من فكرتهم فلا تحتاج [1446] على ذلك استدلالا مع اقرار الخصم لا يحتاج

(1437) نفسه: ت ج، لنفسه: ن (1438) للالزام: ت ج، لالزا م: ن (1439) بعمل ما: ت ج، بعمل ما جاوبه النبيا: ن (1340) ذانك: ت، ذاناك: ج (1441) اخرجه: ج، اخراجه: ت (1442) وترك: ت ج، وتركه: ن (1443): ع [الملوك الثالث ٢٢/٢٤، ١١]، صدقيه بن كنعنه: ت، لا يقرا فى ج (1444): ع [ارميا ١/٢٨]، حننيه بن عزور: ت ج (1445) ياخذ: ج، اخذ: ت (1446) تحتاج: ت ج، يحتاج: ن

لبينة. وانما اريد ان اعرفك بالتدابير | التى يدّعى فيها انها نبوية، ومنها (٨٦-ب) م
نبوية حقيقية اعنى الهية، ومنها ناموسية؛ ومنها متنحلة. فاذا ما وجدت شريعة ما غايتها كلها وقصد رئيسها كله الذى قدّر افعالها انما هو انتظام المدينة واحوالها ورفع الظلم والتغالب منها. ولا يكون فيها تعريج بوجه على امور نظرية، ولا التفات لتكميل القوة الناطقة، ولا يبالى فيها عن الآراء كانت صحيحة او سقيمة، بل القصد كله انتظام احوال الناس كلهم [1447] بعضهم مع بعض باى وجه كان، وان ينالوا سعادة مّا مظنونة [1448] بحسب رأى ذلك الرئيس فتعلم ان تلك الشريعة ناموسية، وواضعها كما ذكرنا من اهل الصنف الثالث اعنى الكاملين فى القوة المتخيلة فقط.

واذا [1449] وجدت شريعة جميع تدبيراتها تنظر فيما تقدم من صلاح الاحوال البدنية، وفى صلاح الاعتقاد ايضا، وتجعل وَكْدَهَا اعطاء آراء صحيحة فى الله تعالى اولا وفى الملائكة وتروم تحكيم الانسان وتفهيمه وتنبيه حتى يعلم الوجود كله على صورة الحق. فاعلم ان ذلك التدبير من قبله تعالى وان تلك الشريعة الهية.

وبقى ان تعلم هل مدعى ذلك هو الكامل الذى اوحى اليه [1450] بها او هو شخص ادعى تلك الأقاويل وانتحلها؟ ووجه امتحان ذلك هو اعتبار كمال ذلك الشخص وتعقّب افعاله، وتامل سيرته واكبر علاماتك [1451] اطراح اللذات البدنية التهاون بها. فان هذا [1452] اول درجات اهل العلم. فنا هيك الانبياء وبخاصة الحاسة | التى هى عار علينا كما ذكر (٨٧-١) م
ارسطو. ولا سيما قذارة النكاح منها. ولذلك فضح الله بها كل مدع ليتبين الحق للمحققين، ولا يضلّوا ولا يغلطوا. الاترى صِدْقيا بن مَعَسْيَا

(1447) كلهم بعضهم — ، بعضهم ت (1448) مظنونة ت ج ، — ، ن
(1449) واذا : ت ، فاذا : ج (1450) اليه : ج ، عليه ت (1451) علاماتك ت . علامه تكون : ج (1452) هذا ت ، هذه —

وآحْآب بن قُولآيا كيف ادعيا النبوة وتبعوهما الناس وأتيا بأقاويل وحى جاءت لغيرهما. وانهمكا فى خساسة لذة الجماع حتى زنيا بنساء اصحابهما وتُبّاعهما حتى اشهرهما الله كما فضح غيرهما فاحرقهما ملك بابل كما قال ارميا وقال : او تؤخذ منهما لعنة بين جميع جلاء يهوذا الذى فى بابل فيقال جعلك الرب كصدقيا وكأحآب اللذين قلاهما ملك بابل بالنار. لانهما صنعا فاحشة فى اسرائيل وزنيا مع نساء اصحابهما وتكلّما باسمى كلاما كاذبا لم آمرهما به. انى اعلم واشهد يقول الرب [1453] فافهم هذا المقصد.

فصل ما [٤١]

لا احتاج ان ابين الحُلم [1454] ما هو؟ اما المرأى [1455] وهو قوله : فبالرؤيا اتعرّف له [1456] و هى التى تتسمى مرأى النبوة [1457] وتسمّى ايضا يد الرب [1458] ، وهى ايضا تسمّى رؤية [1459]. فهى حالة مزعجة مهولة تصحب النبي فى حال اليقظة كما تبين فى دانيال فى قوله: رأيت هذه الرؤيا العظيمة فلم تبق فىّ قوة ، وتحولت نضرتى فىّ الى ذبول ، ولم املك قوة وقال : كنت فى سُبات ، وانا على وجهى و وجهى ملتصق بالتراب [1460]. فاما | خطاب الملك له و اقامته له، فكل ذلك بمرأى

(٨٧ - ب) م

(1453) : ع [ارميا ٢٩/٢٣ ، ٢٢] ، ولقح مهم قلله لكل جلوت يهوده اشر ببل لامر يشيمك الله كصدقيو وكاحاب اشر قلم ملك ببل باش يعن اشر عشونبله بيشرال وينا فوات نش ريعيهم [رعيهم فى ت] و يدبرو دبر بشمى شقر اشر لا صويتيم و انكى هيودع و عدنام الله: ت ج (1454) : ا ، الحلوم : ت ج (1455) : ا ، المراد : ت ج (1456) : ع [العدد ١٢/٢١] ، بمراه اليو اتودع : ت ج (1457) : ا ، مراه هنبواه : ت ج (1458) : ع [الملوك الرابع ١٥/٣] ، يد [الله : ج] ادنى : ت ج (1459) : ا، محزه : ت ج [قارن : التكوين ١/١٥ العدد ٤/٢٤] ولكن «محزه» ترجمت فيها بالرؤيا وان كان «حزى» موجودا باللغة العربية الا انه غير مستعمل فيما نحن فيه (1460) : ع [دانيال ٨/١٠ - ٩] ، و اراه ات همراه هجدوله هزات ولانشارى و هودى نهفك على لمشحيت ولا عصرتى كح . . . و انى هيتى نردم على فنى وفنى ارصه: ت ج

النبوة [1461]. فى مثل هذه الحالة تتعطل الحواس ايضا عن فعلها ويأتى ذلك الفيض القوة الناطقة ويفيض منها على المتخيلة، فتكمل وتفعل فعلها. وقد يبتدئ الوحي بمرأى النبوة [1461]، ثم يعظم ذلك الانزعاج والانفعال الشديد التابع لكمال فعل المتخيلة. وحينئذ يأتى الوحي كما جاء فى ابراهيم الذى جاء فى ابتداء ذلك الوحي: كان كلام الرب الى ابرام فى الرؤيا [1462] وآخره: وقع سُبات على ابرام الخ [1463] وبعد ذلك: فقال لابرام الخ. [1464]

واعلم ان كل ما ذكر | من الأنبياء انه اتاه الوحي. فان منهم من (٢٠٥-١) ب ينسب ذلك لملك، ومنهم من ينسب ذلك لله. وان كان ذلك على يدى ملك بلا شـك. قد نصوا الحكماء [1465] عليهم السلام على ذلك وقالوا: فقال له الرب [1466] على ايدى ملك [1467]. واعلم أن كل من جاء فيه نص ان [1468] كلّمه ملك، او اتاه كلام من الله فان ذلك لا يكون بوجه الا فى حلم او بمرأى النبوة [1469]. وقد جاء الإخبار عن الكلام الواصل للانبياء على ماجاءت به العبارة [1470] فى الكتاب، النبوة على اربع صور:

الصورة الاولى: يصرّح النبي ان ذلك الخطاب كان من الملك فى حلم او فى مرأى، [1471].

(1461) : ا ، بمراه حنبواه : ت ب (1462) : ع [التكوين ١٠ /١] ، هيه دبر الله ال ابرام بمحزه : ت ب (1463) : ع [التكوين ١٠/١٢] ، وتردمه نفله عل ابرم كو: ت ب (1464) : ع [التكوين ١٠/١٣] ويامر ابرم كو: ت ب (1465) : ا ، الحكميم : ت ب (1466): ع [التكوين ٢٠/٢٣]، ويامر الله له : ت ، لا يقرا فى ب (1467) : ا ، عل يدى ملاك : ت ب جبرا ئيت ربه ٦٣ (1468) ان : ت ، او: ب (1469) : ا ، بحلوم او بمراه حنبواه : ت ب (1470) العبارة : ت ، العبارات : ب (1471) : ا ، بحلوم او عمراه : ت ب

و الصورة الثانية ان يذكر خطاب الملك له فقط ، ولا يصرّح ان ذلك كان فى حلم او فى مرأى [1471] اتكالا على ما قد عُلم ان لا وحى الا على احد الوجهين : فبا لرؤية اتعرف له فى حلم اخاطبه [1472].

(٨٨ - ١) م والصورة الثالثة هى ان لا يذكر ملك اصلا بل ينسب القول | الله انه قاله له ، لكنه يصرّح بانه اتاه ذلك الكلام فى مرأى او فى حلم [1473].

و الصورة الرابعة ان يقول النبي قولا مطلقا : أن الله كلّمه ، او قال له : افعل اواصنع او قال كذا ، من غير تصريح ، لا بذكر ملك ، ولا بذكر حلم [1474] اتكالا على ما قد علم ؛ و تاصّل ان لا نبوة ولا وحى ياتى الا فى حلم او فى مرأى [1473] وعلى ايدى ملك [1467].

فاما ما جاء على [1475] الصورة الاولى ، فنحو قوله : فقال لى ملك الله فى الحلم [1476] ، فكلّم الله اسرائل ليلا فى الحلم [1477] ، فاتى الله بِلْعام وقال له [1478].

واما ما جاء على الصورة الثانية فنحو قوله : قال الله ليعقوب : قم فاصعد الى بيت ايل [1479] ، وقال له الله اسمك يعقوب [1480] ، فناداه ملك الرب من السماء ونادى ملك الرب ابراهيم ثانية الخ [1481] ، فقال الله لنوح [1482] ، وخاطب الله نوحا قائلا [1483] .

(1472) : ع [العدد ١٢/٦] ، بمراه [الين فى ج] اليو اتودع بحلوم ادربو : ت ج (1473) : ا ، بمراه او بحلوم : ت ج (1474) : ا ، حلوم : ت ج (1475) على : ت ، على يدى : ج (1476) : ع [التكوين ٣١/١١] ، ويامرالى ملاك هالهيم بحلوم : ت ج (1477) : ع [التكوين ٤٦/٢] ، و يامر الهيم ليشرال بمراه هليله : ت ج (1478) : ع [العدد ٢٢/٨] ، و يبا الهيم ال بلعم و يامر الهيم بلعم : ت ج (1479) : ع [التكوين ٢٥/١] ، و يامر الهيم ال يعقب عله بيت ال : ت ج (480) : ع [التكوين ٣٥/١٠] ، و يامرلوا الهيم شمك يعقب : ت ج (1481) : ع [التكوين ٢٢/١٩ ، ١١] ، و يقرا اليو ملاك الله هشميم و يقرا ملاك الله ال ابرهم شـنتى [شبت وكوفت] : ت ج (1482) : ع [التكوين ٦/١٣] ، و يامرالهيم لنح : ت ج (1483) : ع [التكوين ٨/١٥] ، ودبر الهيم ال لنح : ت ج

واما ماجاء على الصورة الثالثة فنحو قوله: كان كلام الرب الى ابرام فى الرؤيا الخ [1484].

واما ماجاء على الصورة الرابعة ، فنحو قوله : قال الرب لابرام [1485]، فقال الرب ليعقوب : ارجع الى ارض آبائك [1486] ، فقال الرب ليشـــوع [1487] ، فقال الرب لجدعون [1488] . وكذلك قول اكثرهم ، وقال الرب ليشوع [1489] ، وكانت الى كلمة الرب [1490] ، كان كلام الرب [1491] ، بكلام الرب اليه [1492] ، كانت كلمة الرب [1493] بداءة كلام الرب بلسان هوشع [1494]، وكانت على يد الرب [1495] . وهذا النحو كثير جدا.

فكل ما يجئ [1496] على احدى [1497] الأربع صور فهو نبوة وقائله نبى. اما ما يقال فيه : واتى الرب الى فلان فى الحلم ليلا [1498]، فليست تلك نبوة اصلا ، ولا ذلك الشخص نبيا | ، لأن معناه انه اتى تنبيه (٨٨ - ب) م
من قبل الله لذلك الشخص ثم بين لنا ان ذلك التنبيه كان بمنام لانه [1499]، كما يسبّب الله تحريك هذا الشخص لنجاة شخص اخر ، اوملاكه [1500].

(1484) : ع [التكوين ١٥/١] ، هيه دبر الله ال ابرم بمحزه : ت ج (1485) : ع [التكوين ١٢/١] ، ويامر الله ال ابرم [الك الك : ج] : ت ج (1486) : ع [التكوين ٣١ / ٣] ، ويامر الهيم ال يعقب شوب ال ارص ابوتيك : ت ج (1487) : ع [يشوع ٣/٧] ، و يامر الله ال يهوشع : ت ج (1488) : ع [القضاة ٢/٧] ، ويامر الله ال جدعون : ت ج (1489) : ع [يشوع ١/٨] ، ويامر الله ال : ت ج (1490) : ع [حزقيال ١/٢٤] ، ويهى دبر الله ال : ت ج (1491) : ع [الملوك الثاني ١١/٢٤] ، ودبر الله هيه : ت ج (1492) : ع [الملوك الثالث ٩/١٩] ، وهنه دبر الله اليو : ت ج (1493) : ع [حزقيال ٣/١] ، هيه هيه دبر الله : ت ج (1494) : ع [هوشع ٢/١]، [بيهوشع : ج] ، تحلت دبر الله [بهوشع : ت] ت ج (1495) : ع [حزقيال ١/٣٧] ، هيته عل يد الله : ت ج (1496) يجىء : ت ، جاء : ج (1497) احدى : ج ، احد : ت (1498) : ا ، الهيم ال فلوف بحلوم [هليله : ت] : ت ج (1499) لانه : ت ، لكنه : ج (1500) لملاكه : ج ، لا ملاكه : ت

كذلك سبّب حدوث امور اراد حدوثها برؤية منام لانا لا نشك ان لابان الآرامى شرير جدا ومع ذلك انه مشرك [1501] أيضا. وأبيملك وان كان رجلا صالحا فى قومه فقد قال ابراهيم ابونا [1502] عن بلده ومملكته : ليس فى هذا الموضع خوف الله [1503]. وجاء فى كل واحد منهما اعنى لآبان وابيملك : فاتى الله ابيملك فى حلم الليل [1504]. وكذلك فى لآبان فى الحلم ليلا [1505].

فاعلم هذا و تامل الفرق بين قوله واتى الله [1506] ، وبين قوله : قال الله [1507] وبين قوله : فى حلم الليل [1508] ، وبين قوله : فى مرأى الليل [1509] ، فجاء فى يعقوب : فكلم الله اسرائيل ليلا فى الحلم [1510] وفى لآبان وابيملك واتى الله الخ. فى حلم الليل [1511] شرحه انقلوس: اتت كلمة من الرب [1512] ولم يقل فيهما وتجلى الرب [1513] واعلم انه قد يقال. وقال الله لفلان [1514] وليس يكون ذلك الفلان نبيًا [1515] ولا اتاه [1516] وحى قط [1517]، لكن قيل له ذلك على يد نبي كما جاء النص : ومضت لتسأل الرب [1518] وقالوا. ببيان فى مدرسة عبر [1519]. وهو جاوبها ، فقيل عنه

(1501) : ، لبن هارى رشع جور عوبد عبوده زره [عليل: ج] : ت ج (1502) : ا ، ابينو : ت ج (1503) : ع [التكوين ١١/٢٠] ، رق اين يرات الهيم لمقوم هزه : ت ج (1504) : ع [التكوين ٣/٢٠] ، لبن ابيملك و يبا الهيم ال ابيملك بحلوم هليله : ت ج (1505) [التكوين ٢٤/٣١] ، بحلوم هليله : ت ج. وكذلك... ليلا : ت ج ، – : ن (1506) : ا ، يبا الهيم : ت ج (1507) : ا ، يامر الهيم : ت ج (1508) : ا ، بحلوم هليله : ت ج (1509) : ا ، بمراوت هليله : ت ج (1510) : ع [التكوين ٢/٤٦] ، ويامر الهيم ليشرال بمراوت هليله : ت ج (1511) : غ [التكوين ٢٤/٣١،٣/٢٩] ، ويبا الهيم كو بحلوم هليله : ت ج (1512) : ا ، واتا [ق ف ج] ميمر من [قول ف ج] قدم ادنى : ت ج (1513) : ا ، واتجلى الله : ت (1514) : ا ، ويامرد الله لفلونى : ت ج (1515) نبيا : ج ن – : ت (1517) وحى قط : ت ، قط وحى : ج (1516) ولا اتاه : ت ج ، اتاه : ت (1518) : ع [التكوين ٢٣/٢٥] ، وتلك لدرش ات الله : ت ج (1519) : ا ، لبيت لدرشو شل عبر . ت ج [براشيت ربه ٦٢]

فقال لها الرب[1520] و ان كان قد قيل[1521] ايضا وقال لها الرب على ايدى ملك[1522] فيتاول فى ذلك ان يكون عبر هو الملك لان النبى قدسمى ملكا ، كما سنبين[1523] او يكون اشار للملك الذى اتى[1524] عبر بهذه النبوة[1525] اويكون ذلك للتصريح بان حيث ما تجد كلاما | منسوبا لله (٨٩-١) م
3 مطلقا ، فانه على ايدى ملك[1467] فى سائر الأنبياء كما بينا .

فصل مب [٤٢]

قد بينا ان حيث ما ذكر رؤية ملك او خطابه ، فان ذلك انما هو بمرأى النبوة[1461] او فى حلم[1526] سواء صُرّح بذلك او لم يصرّح ، كما تقدم. فاعلم هذا و تفهمه جدا جدا. ولا فرق بين ان ينص اولا بانه
10 رأى الملاك ، او يكون ظاهر القول اولا ، انه ظنه شخص انسان ثم فى آخر الامر ، تبيّن له انه ملك ، منذ تجد مآل الأمر ، ان ذلك الذى رأى وخاطب كان ملاكا[1527] . فاعلم ، وتحقّق ان من اولية الحال كانت مرأى النبوة او فى الحلم للنبوة[1528]. وذلك ان فى مرأى النبوة او فى الحلم للنبوة[1529] قديرى النبى الله يكلّمه كما سنبين. وقديرى ملاكا[1527]يكلّمه
1 وقد يسمع من يكلّمه | ولا يرى شخصا متكلما. (٢٠٥-ب) ج

وقد يرى شخص انسان يكلمه ، ثم بعد ذلك يتبين له ان ذلك المتكلم ملاك ، وفى مثل هذا النحو من النبوة يذكر انه رأى انسانا يفعل او يقول ، وبعد ذلك علم انه ملاك. ولهذا الاصل العظيم ذهب احد[1529]

(1520) : ع [التكوين ٢٥/٢٣] ، ر يامر الله له : ت ج (1521) قيل : ت ، – : ج
(1522) : ا ، ديامر الله له على يدى ملاك : ت ج (1523) سنبين : ت ، سابين : ج (1524)
اتى . ت ، اتى و اخبر : ن (1525) هذه النبوة : ت ، هذا النبا : ج (1526) : ا ،
علوم : ت ج (1527) ملاكا : ت ، الملاك : ج (1528) : ا ، مراه هنبواه او بحلوم شل
نبواه : ت ج (1529) احد : ت ، بعض : ج

الحكماء قدس سرهم [1530] ، بل كبير من كبرائهم وهو الرّبّى حييّا الكبير [1531] فى نص التوراة : وتجلى له الرب فى بلّوط ممْرا الخ [1532].

فانه لما ان قدّم جملة وهي ان الله تعالى [1533] تجلى عليه اخذ [1534] يبين كيف كانت صورة ذلك التجلى فقال انه اولا رأى ثلاثة اناس [1535] وجرى [1536] |وقالوا . وقيل لهم، وقال: هذا الذى تاوّل هذا التاويل ان (٨٩-ب) م قول ابراهيم: وقال يا سيدى ان نلت حظوة فى عينيك فلا تتجُز عن عبدك [1537]، ان ذلك ايضا وصْف ما قال فى مرأى النبوة [1461] لاحدهم وقال : قالوا للاكبر بينهم [1538] . فافهم هذه القصة ايضا فهى سر من الاسرار. وكذلك اقول ايضا فى قصة يعقوب فى قوله فصارعه رجل [1539] ان ذلك فى صورة الوحى. اذ وتبين اخيرا [1540] انه ملك؛ وهى مثل قصة ابراهيم سوى الذى قدّم إخبارا جمليا : وتجلى له الرب الخ [1541].

ثم اخذ ان يبين كيف كان ذلك. وهكذا يعقوب قال : فوافته ملائكة الله [1542] ، ثم اخذ ان يبين كيف جرى حتى : وافوه [1543] فقال انه [1544] ارسل رسلا وفعل وصنع : وبقى يعقوب وحده الخ [1545].

جـ (1530): ا ، الحكيم [+ ز . ل : ت] : ت جـ (1531): ا ، ر. حييا لجدول: ت جـ (1532) : ع [التكوين ١/١٨] ، ويرا اليو الله [بالونى : جـ] بالنى ممراوكو : ت جـ (1533) تعالى: جـ ، – : ت (1534) اخذ: جـ ، اخذ ان: ت (1535) : ا ، شلشه انشيم : ت جـ (1536) ونجرى : ت ، جرى وجرى : جـ ، وجرى وجرى وقال لهم: ن (1537): ع [التكوين ٢/١٨] ، ابرهم ويامرادنى [الله فى جـ] [ام نا مصاق حن بعينيك : ت ، – : جـ] ال نا تعبر ممل عبدك [عبديك: جـ]: ت جـ (1538): ا ، لجدول شبهم امرو [براشيت ربه ٤٨] (1539): ع [التكوين ٢٥/٣٢] ، ويابق ايش عمو: ت جـ (1540) اخيرا : ت ، اخرا: جـ (1541): ا ، ويرى اليو الله كو: ت جـ (1542): ع [التكوين ١/٣٢] ، ويفجعو بوملاكى الهيم : ت جـ (1543) : ا ، فجمعو بو . ت جـ (1545) : ع [التكوين ٢٥/٣٢] ، ويوتر يعقب لبدو [+ وكوفى ت] : ت جـ (1544) انه : ت ، لانه – ن

وهذا هو ملائكة الله [1546] المقول عنهم اولا : فوافته ملائكة الله [1542]. وهذا الصراع والخطاب كله بمرأى النبوة [1547] وكذلك قصة بلعام كلها فى الطريق [1548] وكلام الاتان كل ذلك بمرأى النبوة [1547]. اذ وتبين اخيرا [1549] خطاب ملاك الله [1550] له. وكذلك [1551] اقول فى قول يشوع : رفع طرفه ونظر، فاذن رجل واقف قبالته [1552] ان ذلك بمرأى النبوة [1547] اذ وتبين آخر الامر انه رئيس جند الرب [1553].

اما قوله: وصعد ملك الرب من الجلجال الى موضع الباكين الخ، قال ملك الرب لجميع بنى اسرائيل هذا الكلام [1554].

فان الحكماء [1555] قد نصوا ان ملك الله [1550] المقول هنا هو فنحاس وقالوا : هذا هو فنحاس الذى عندما تنزل السكينة عليه يشبه بملك الرب [1556]. فقد بينا ان اسم ملك مشترك وان النبى ايضا يسمّى ملكا [1557] كما جاء النص: وبعث ملكا واخرجنا من مصر [1558] وقال (٩٠-١) م وتكلم حجّاى رسولُ الرب برسالة الرب [1559] وقال: فسخروا من رسل الله [1560] وقول دانيال ايضا : اذن بالرجل جبرائيل الذى رأيته

(1546): ا ، ملاكى الميم : ت ج (1547) : ا ، بمراه هنبواه : ت ج (1548) : ع [العدد ٥/١٢] ، بدرك : ت ج (1549) الاتون : ت ج (1550) : الله : ج ، ادنى : ت (1551) كنلك : ت ، بنلك : ج (1552) : ع [يشرع ٥/١٣] ، يهوشع ويشا عينيو ويرى وهنه ايش عومد لنجدو : ت ج (1553) يشرع ٥/١٤] ، سرصبا الله : ت ج (1554) : ع [القضاة ٢ /١٠٤] ويعل سلاك الله من هجلجل وكو ويهى كدبر ملاك ات هدبريم هاله ال كل بنى يشرال: ت ج (1555): ا ، الحكيم : ت ج (1556): ا ، زه فنحس شمشه شهشكينه شوره عليو دومه لملاك الله : ت ج [قارن: لوبين ربه ١] (1557) : ا ، ملاك . ت ج (1558) ع [العدد ١٦/٢٠] ويشلح ملاك ويو صيانو ممصريم : ت ج (1559) . ع [حجاى ١٣/١] ، ويامر حجى ملاك الله [+ بملاكوت الله : ت] : ت ج (1560) ع [اخبار الايام الثانى ١٦/٣٦] ، ويهيو ملعبيم بملاكى هالهيم : ت ج

فى الرؤيا عند البداءة قد طار سريعا و لمسنى فى وقتِ تَقْدمةِ المسَاءِ [1561] كل ذلك بمرأى النبوة [1547] لا يخطر بخاطرك بوجه ان تم رؤية ملك او سماع كلام ملك الا بمرأى النبوة او فى الحلم للنبوة [1528] كما تاصل بالرؤيا اتعرف له فى حلم اخاطبه [1562].

ومما ذكرت تستدل على ما بقى مما لم اذكره. ومما قدمناه من ضرورة التهيؤ للنبوة ومما ذكرناه فى [1563] اشـــتراك اسم ملك، تعلم ان هاجر المصرية [1564] ليست نبية، ولا منوح وامرأته [1565] انبياء. لأن هذا الكلام الذى سمعوه او حصل فى روعهم هو شـبه الاصوات [1566] التى يذكرونها [1567] الحكماء [1555] دائما وهى حالة ما تصحب الشخص الغير متهيئ. وانما يغلط فى ذلك اشتراك الاسم فهو الاصل الذى يرفع [1568] اكثر المشكلات التى فى التوراة. واعتبر قوله: فوجدها ملك الرب على عين ماء الخ [1569]. كما قيل فى يوسف فصادفه رجل وهو تائه فى الصحراء [1570]، ونص « المدرشوت » كلها انه ملك.

فصل مج [٤٣]

قد بينا فى تآليفنا ان الأنبياء قد يتنبأون بالامثال [1571]. وذلك انه
(٩٠-ب)م يرى شيئا على جهة المثل فقد يشرح له | معنى ذلك المثل فى ذلك مرأى النبوة [1547] بعينه، كمثل ما يرى الانسان مناما ويتخيل فى منامه ذاك انه

(1561): ع [دانيال ٢١/٩]، وهايش جبر يال اشر را يتى [* بحزون : ت] بتحله موعف ينمف نوجع الى كمت منحت عرب : ت جـ (1562): ع [العدد ١/١٢]، بمراه اليواتودع بحلوم ادبربو : ت جـ (1563) فى : ت، من : جـ (1564): ع [التكوين ١٦/٧،٢١/١٧]، همصريت : ت، همصيرح : جـ (1565): [القضاة ١٢/١١،٣]، واشتو : ت جـ (1566): ا، بت قول: ت جـ (1567) التى يذكرونها: ت، الذى يذكرونه : جـ ن (1568) يرفع: ت، يدفع : جـ ن (1569): ع [التكوين ١٦/٧]، ويمصاه ملاك الله عل عين هميم كو : ت جـ (1570): ع [التكوين ١٥/٢٧]، ويمصا هوايش وهنه تدعه [كو : جـ] بسده : ق جـ (1571) يسودى هتوره فصل ٨ هلكه ٣ .

قد انتبه ، وقص المنام على غيره وشرح له معناه ، والكل منام. وهذا هوالذى يسمونه حلما حيث يشرح فى الحلم [1572]. ومن المنامات ايضا ما يعلم معناها بعد الانتباه. كذلك الامثال النبوية قد تُشرّح معانيها بمرأى النبوة [1547]. كما تبيّن زكريا فى قوله بعد ان صدر تلك الامثال: ورجع الملك المتكلم معى وايقظنى كرجل يوقظ من نومه وقال لى ماذا انت راءٍ ، ثم شرح له المثل.

وكما تبين فى دانيال فى قوله : رأى دانيال حلما ورُؤى رأسه على مضجعه [1574] . ثم ذكر [1575] المثالات كلها ، وذكر اغتمامه لعدم معرفة شرحها حتى سأل الملك فعلّمه [1576] شرحها فى ذلك المرأى [1577] نفسه وهو قوله : فاقتربت الى احد الواقفين وسألته عن حقيقة ذلك كله فاخبرنى واعلمنى بتعبير الكلام [1578] وسمّى جميع تلك [1579] القصة رؤيا [1580] بعد ان ذكر انه رأى حلما [1581]. اذ وشرحه له ملك كما ذكر فى الحلم للنبوة [1582] وهو قوله بعد ذلك : ظهرت لى، انا دانيال، رؤيا بعد الرؤيا التى ظهرت لى فى البداءة [1583] . وهذا بين، لان « حزون » [رؤيا] مشتق من «حزه» [رأى] « ومراه» [مرأى] مشتق من « راه » [رأى] . « حزه » « وراه » بمعنى واحد [وهو الرؤية] . فلافرق بين

(1572) : ا ، حارم شنفتر بتوك حلوم : ت ب . [بركوت ٥٥ ب] (1573) : ع [زكريا ٤ / ٢ - ١] ويشب هملاك هدوبر بى ويعير نى كايش اشر يعور مشنتو ويامر الى مه اته رواه وكر : ت ب (1574) : ع [دانيال ٧ / ١] ، دنيال حلوم حزه [حلم حزا : ت] وحزوى راشه عل مشكبه : ت ب (1575) ذكر : ت ، ينكر : ب (1576) فعلمه : ت ، علمه : ب (1577) : ا ، المراه : ت ب (1578) : ع [دانيال ١٦/٧] ، قربت عل حد من قاميا ويصيبا ابعا منه عل كل دنه وامرلى وفشر فلى يهود هنى : ت ب (1579) تلك : ب ، - : ت (1580) : ا ، حزون : ت ب (1581) : ا ، حارم حزه : ت ب . اذ : ت ، - : ب (1582) : ا ، حلوم شل نبواه : ت ب (1583) : ع [دانيال ٨ / ١] ، حزون نراه لى انا [انا - : ب] دانيال احرى هنراه الى تحله ت ب

(٢٠٦-١)ج قول : « بمراه او بمحزه او|بحزون » . ليس ثم طريق ثالث غير الطريقين اللذين نصت بهما التوراة : بالرؤيا اتعرف له فى حلم اخاطبه [1584] لكن فى ذلك مراتب كما سيبين [1585] .

(٩١-١)م ومن الامثال النبوية امثال كثيرة | لم يشرح معناها فى مرأى النبوة [1547] ، لكن بعد الإنتباه يعلم النبي ما كان القصد مثل العِصِيّ [1586] التى اتخذ زكريا بمرأى النبوة [1588] . واعلم انه كما يرون الانبياء اشياء ، المراد بها متمثل مثل سُرُج زكريا [1589] . والأفراس والجبال [1590] وطومار [1591] حزقيال وحائط مبنى على المطمار [1592] الذى رآه عاموس . والحيوانات [1593] التى رأى [1594] دانيال والقدر المُغلىّ [1594] الذى رأى [1594] ارميا وما اشبه ذلك من الامثال التى المراد بها محاكاة معان .

كذلك يرون ايضا اشـــياء ، المراد بها ما ينبّه عليه اسم ذلك الشيء المرئيّ من جهة الإشتقاق ، او الاشتراك فى الاسمية . وكأن فعل القوة المتخيلة هو اظهار شيء ، له اسم مشترك يستدل من احد معانيه على معنى اخر . فان هذا ايضا نوع من التمثيل مثل قول ارميا عصا من شـــجرة اللوز [1596] كان الغرض الأســـتدلال من اشـــتراك اللوز [1597] . فقال : فانى انا ساهر على كلمتى [1598] . لا من معنى العصا ، ولا من معنى اللوز

(1584) : ع [العدد ١٢/٦٠] ، بمراه اليو اتودع بحلوم ادبربو : ت ج (1585) الجزء الثانى الفصل ٤٥ (1586) : ا ، المقلوت : ت ج (1588) : ا ، [زكريا ١١/٧] ، بمراه هنبواه : ت ج (1589) : ع [زكريا ٤/٢] ، نروت زكريا : ت ج (1590) : ع [زكريا ٦/١-٧] ، والسوسيم والهريم : ت ج (1591) : ا ، مجلت : ت ج [انظر حزقيال ٢٠/٩] (1592) : ع [عاموس ٧/٧] ، وحومت انك : ت ج (1593) : ع [دانيال ٧/٨] الحيوت : ت ج (1594) راى : ت ، راه : ج ن (1595) : ع [ارميا ١/١٢] ، وسير نفوح : ت ج (1596) : ا ، مقل شقد : ت ج (1597) : ا ، شقد : ت ج (1598) : ع [ارميا ١ / ١٢-١١] ، اكى شوقد انى عل دبرى : ت ج . وان شقد [شجرة اللوز] وشوقد [ساهر] من اصل واحد

وكذلك رؤية عاموس ســلة ثمرة الصيف [1599] ليستدل منه على تمام المدة فقال : قد اتى الانقضاء [1600].

واعجب من هذا ان يكون التنبيه باسم ما ، أحرف ذلك الاسم هى أحرف اسم اخر ، يتغيّر [1601] ترتيبها ، وان كان ليس ثم اشتقاق بين ذينك الاسمين ، ولا اشتراك معنى بينهما بوجه. كما نجد فى امثال زكريا فى اتخاذه العصوّيْن [1602] لرعى الغنم بمرأى النبوة [1603] وكونه سمّى الواحد نعمة [1604] والآخر تلفاً [1604]. وكان الغرض بهذا المثل ان الملة فى اولية حالها كانت فى نعمة [1605] الله [1606] ، وهوالذى قادها | وســددها ، وكانت مغتبطة (٩١-ب) م
بطاعة الله مستلذة [1607] لذلك. والله راض عنها محب لها كما قال : قدا ختترت
1 الرب اليوم الخ. والرب قد اختارك اليوم الخ [1608] . ومدبرها ومرشدها حينئذ موسى ، ومن بعده من النبيين. ثم انتقل حالها الى ان كرهت طاعة الله فكرهها الله ، فجعل مقدّميها متلفين [1609] كيارُبْعام وماناشا [1610]. فهذا [1611] بحسب الاشتقاق لان المتلفين [1609] من تُتلف الكروم [1612].

1 ثم استدل من ذلك ايضا اعنى من اسمية المتلفين [1609] على كراهتهم الشريعة وكره الله لهم. وهذا المعنى لا يشتق من «حوبليم» [المتلفين] الا بتبديل

(1599) : ، ع [عاموس ٨/٢] ، كلوب قيص : ت جـ (1600) : ا ، بانقص : ت جـ 1601) يتغير : ت ، بتغير : جـ (1602) : ا ، بمراه هنبواه : ت جـ (6031) العصوين : ، ، العصابين : جـ ن ، العصيان : ى ، العصى ، ز (1604) : ع [زكريا ٧/١١] ، نوعم وحبليم ، ت جـ . [وترجمنا حوبليم بالتلف ليوافق شرح ابن ميمون الاتى وان كانت قد ترجمت الى العربية بحبال ، كما اشار بنفس الى مثله فى ترجمته الانكلزية] (1605) : ا ، نعم : ت جـ (1606) الله : جـ ، ادنى : ت (1607) مستلذة : ت جـ ، مسرورة : ن 1608) ، ع [التثنية ١٧/٢٦] ، ات الله هامرت هيوم وادنى هامبرك هيوم وكو : ت جـ 1609) : ، حوبليم ت جـ (1610) ماناش ا ، منشه ت ، كنشه جـ (1611) فهذا ، ، فهذه جـ (1612) ع [نشيد الانشيد ١٥/٢] ، محبليم كرميم ت جـ

ترتيب الحاء والباء واللام. فقال فى معنى الكراهة والمقت من هذا المثل: ان نفسي ضجرت منهم ونفوسهم ايضا ضجرت مني[1613] . فقلب احرف «حبل» [تلف] وجعله «بحل» [كره]. وجاء بحسب هذه الطريقة امور غريبة جدا. هى ايضا اسرار[1614] فى قوله فى: [قصة] الامر: نحاس وصقيل، ورجل وعجل وبرق[1615]. وفى مواضع غير هذه اذا تتبعتها بذهنك فى كل موضع[1616] بانت لك من فحوى هذا القول بعد هذا التنبيه.

فصل مد [٤٤]

النبوة انما تكون فى الرؤيا او فى الحلم[1617] كما بينا مرات فلا نعيد هذا دائما. ولنقل الآن انه اذا تنبأ النبي، فقد يرى مثلا كما بينا مرات، (٩٢-ا) و قد يرى الله تعالى فى مرأي النبوة[1618] يكلمه كما قال [اشعيا و اسمع صوت السيد قائلا: من أرسل ومن ينطلق لنا[1619] وقد يسمع ملكا[1620] يكلمه وهو يراه و هذا كثير جدا، كما قال: وقال لى ملك الله الخ[1621] واجاب الملك المتكلم معى وقال لى الم تعلم ما هذه ؟[1622]. فسمعت قديسا يتكلم[1623] وهذا اكثر من ان يحصى.

و قد يرى النبي شخص انسان يكلمه كما قال فى حز قيال: فاذا رجل مرآه كرأى النحاس الخ. فقال لى الرجل يا ابن البشر[1624] بعد ان

(1613): ع [زياكر ٤/٥]، ونفصر نفشى بهم و جم نفشم بحله بى: ت ج
(1614): ا، سودوت: ت ج (1615): ا، فى المركبه نحش وقلل ورجل و عجل وحشمل [انظر حزقيال ١]. (1616) فى كل موضع: ت ج، -: ن (1617): ا، [+ الا: ج) بمراه او بحلوم: ت ج (1618): ا، مراه هنبواه: ت ج (1619): ع [اشعيا ٦/٨]، واشمع ات قول الله او مرات ى اشلح وى يلك لنو: ت ج (1620) ملاكا: ت، ملاك: ج (1621): ع [التكوين ٣١/١١]، ويامرالى ملاك هالهيم كو: ت ج (1622): ع [زكريا ٤/٥]، ويامرالى هملا يدبجت منه هماله ويمن هملاك هدو ربى كو: ت ج (1623): ع [دانيال ٨/١٣]، واشمعه احدقد وش مدبر: ت ج (1624): ع [حزقيال ٤٠/٣،٤]، وهنه ايش مرآهو كراه [+ ه: ج] نحشت وكو ويدبر الى هايش بن ادم كو: ت ج

صدر القول : كانت علىّ يد الرب [1625]. و قد لا يرى النبى صورة اصلا، الا يسمع كلاما فقط فى مرأى النبوة [1618] ينال به كما قال دانيال: وسمعتُ صوت انسان من وسط اولاء [1626] وكما قال : اليفاز فكان سُكوتٌ، ثم صوتٌ اسمعه [1627]. وكما قال حزقيال ايضا: وسمعتُ المتكلم معى [1628] . لان [1629] ليس ذلك المعنى الذى ادرك بمرأى النبوة [1618] هوالذى كلّمه ، بل فصّل تلك القصة العجيبة الغريبة التى صرّح بانه ادركها و ابتدأ بغرض الوحى و صورته فقال: وسمعت المتكلم معى [1628].

و بعد ماقد مناه من هذا التقسيم الذى شهدت به النصوص اقول : ان ذلك الكلام الذى يسمعه النبى بمرأى النبوة [1618] قد يخيّل له ايضا انه فى غاية العظم كما يحلم الانسان انه سمع رعدا عظيما او رأى[1630] زلزلة او صاعقة . فكثير [1631] ايضا ما يحلم هذا. و قد يسمع ذلك الكلام الذى يسمعه بمرأى النبوة [1618] كالكلام المعتاد المتعارف حتى لا ينكر منه شيئا يتبين لك ذلك من قصة صموئيل النبى[1632] الذى لما ناداه الله تعالى فى حال|الوحى، ظن ان على الكاهن [1633] استدعاه المرة بعد المرة ثلاث مرات . (٩٢-ب) م

ثم بيّن الكتاب علة ذلك وقال: ان الذى اوجب له هذا، وكونه ظنّه على ليما كان لم يعلم حينئذ ، بأن كلام الله للانبياء يكون بهذه الصورة ، ولا كان انكشف له هذا السر بعدُ ، فقال فى تعليل | ذلك: (٢٥٦-ب) ج
ولم يكن صموئيل يعرف الرب بعدُ ولم يكن بعدُ قد أعلن له كلام الرب [1634]

(1625) : ع [حزقيال ٤٠/١] ، هيته على يد الله : ت ج (1626) : ع [دانيال ١٦/٨] ، و اشمع قول ادم بين اولى : ت ج (1627) : ع [ايوب ١٦/٤] ، اليفز دمحه و قول اشمع : ت ج (1628) : ع [دانيال ٤/٢] ، و اشمع ات مد بر الى : ت ج (1629) لان: ت ، لان ذمك: ج (1630) رأى : ت ، يرى : ج (1631) فكثيرا : ت ، فكثير : ج (1632) صموئيل النبى: ا ، شموال هنبيا : ت ج (1633) : ا ، هكهن : ت ج (1634): ع [الملوك الاول ٣ : ٧] ، و شموال طرم يدع ات الله و طرم يجلة اليو دبر الله : ت ج

يعنى انه ما كان علم [1635] ولا انكشف له ان هكذا هو كلام الرب [1636] واما قوله : ولم يكن يعرف الرب [1637] يعنى انه لم تتقدم له نبوة لأنّ الذى يتنبأ قد قيل فيه بالرؤيا اتعرف له [1638] فيكون شرح النص [1639] بحسب معناه هكذا وصموئيل لم يتنبأ قبل ذلك ولا علم ايضا ان هكذا تكون صورة النبوة ، فاعلم هذا.

فصل مه [٤٥]

وبعد ما تقدم من تبيين حقيقة النبوة بحسب ما يقتضيه النظر مع ما تبين فى شريعتنا. فانه ينبغى ان اذكرلك مراتب النبوة بحسب هذين الاصلين وهذه التى اسمّيها مراتب النبوة ، ليس كل من هو فى مرتبة منها هو نبي بل المرتبة الاولى والثانية هى درجات النبوة ولا يعدّ [1640] من وصل للدرجة منها نبيّا من جملة الانبياء الذين تقدم الكلام فيهم، وان سمى وقتا مّا نبيّا فبعموم ما لكونه قريبا من الانبياء جدا . ولا يغلطك فى هذه المراتب كونك تجد فى كتب | النبوة نبيا اتاه الوحى بصورة احدى (۹۳-ا) م
هذه المراتب، ويبيّن فى ذلك النبي بعينه انه اتاه الوحى بصورة مرتبة اخرى. وذلك ان هذه المراتب التى اذكرها قد يكون وحى ذلك النبي اتاه بعضه بحسب صورة منها ، وياتيه وحى اخر ، فى وقت اخر بحسب مرتبة دون مرتبة الوحى الاول [1641] . لانه كما ان النبي لا يتنبأ طول عمره باتصال ، بل قد يتنبأ وقتا وتفارقه النبوة اوقاتا. كذلك يتنبأ وقتا ما بصورة مرتبة عالية ثم يتنبأ وقتا آخر [1642] مرتبة دونها.

(1635) علم : ت ، يعلم : جـ (1636) : ا ، دبر الله : ت جـ (1637) : ا ، علوم يدع ات الله : ت جـ (1638) : ع [العدد ٦/١٢] ، بمراه اليو اتودع : ت جـ (1639) : ا ، الفسوق : ت جـ (1640) يعد : جـ ، ينعد : ت (1641) الاول : ت ، – : جـ (1642) اخر : جـ ، – : ت

و قد ربما لا ينال تلك المرتبة العالية الامرة و احـدة فى عمره ، ثم يُسلبّها . و ربما بقى على مرتبة دونها الى حين انقطاع نبوته ، لانه لابد من ارتفاع النبوة من سائر النبيين قبل موته . اما بمدة يسيرة او كبيرة ، كما تبين فى ارميا بقوله : لكى يتم ما تكلم به الرب من فم ارميا [1643]. وكما تبين فى داود فى قوله: هذه كلمات داود الاخيرة [1644] وهو القياس فى الكل . و بعد تقديمى [1645] هذه المقدمة و توطئتها آخذ فى ذكر المراتب المشار اليها فاقول:

المرتبة الاولى

اول مراتب النبوة ان تصحب الشخص معونة الهية تحرّكه و تنشطه لعمل صالح عظيم ذى قدر، مثل تخليص جماعة فضلاء من جماعة اشرار [1646]، أو تخليص فاضل كبير ، او افاضة خير على قوم كثيرين. و يجد من نفسه لذلك | محركا و داعيا للعمل. و هذه تتسمى روح الله. و الشخص الذى (٩٣-ب) م
تصحبه هذه الحالة يقال عنه [1647] انه: حلت عليه روح الرب [1648] اولبسه روح الرب [1649] او استقر عليه روح الرب [1650] او كان الرب معه [1651] ، و نحو هذه الاسماء. و هذه هى درجة قضاة اسرائيل [1652] كلهم الذين قيل فيهم على العموم: فلما اقام الرب قضاة عليهم وكان الرب مع القاضى فكان يخلصهم [1653]. و هذه ايضا هى درجة مسيحى اسرائيل [1654] الفضلاء كلهم.

(1643) : ع [عزرا ١/١] ، لمكوت دبر الله مفى يرميهو : ت جـ (1644) : ع [الملوك الثانى ١/٢٣]، و اله دبرى دود هاحرونيم : ت جـ (1645) تقديمى : ت ، تقدمه : جـ (1646) اشرار : ت ، شرار: جـ (1647) عنه انه : ت ، عنها : جـ (1648) : ع [القضاة ٦،١٩/١٤] ، صلحه عليو روح الله : ت جـ (1649) : ع [القضاة ٢٤/٦] ، لبشه اوتو روح الله : ت جـ (1650): ا ، نحه عليو روح الله : ت جـ [قارن العدد ٢٧/١١-٢٦] اشعيا ٢/١١] (1651) : ع [القضاة ١٨/٢] ، او هيه الله عمو : ت جـ (1653) : ا ، شوفطى يسرال: ت جـ (1652): ع [القضاة ١٨/٢]، وكى مقيم الله لهم شوفطيم و هيه الله عم هشوفط و هو شيعم : ت جـ (1654) ا ، مشيحى يشرال : ت جـ

و تبين ذلك بتخصيص فى بعض القضاة و الملوك [1655] وكان روح الرب على يفتاح [1656] . وقيل فى شمشون : وحلت عليه روح الرب [1657] و قيل و حل روح الله على شاؤل عند سماعه هذا الكلام . [1658] وكذلك قيل فى عماسا لما حركته روح القدس [1659] لنصرة داود : فحل الروح على عماساى رئيس الثلاثين فقال إننا لك يا داود ومعك يا ابن يسى سلام [1660] .

واعلم ان مثل هذه القوة لم تفارق سيدنا موسى من وقت بلوغه حد الرجال. ولذلك تحرك لقتل المصرى و لردع الخاطئ من المتشاجرين [1661] . ومن شدة هذه القوة فيه حتى انه [1662] بعد خوفه ، وهر به عند وصوله مدين، وهو غريب خائف لما رأى شيئا من الظلم لم يتمالك عن ازالته، ولا وسعه الصبر [1663] عليه كما قال: فقام موسى و نجدهن [1664] .

وهكذا صحبت داود مثل هذه القوة منذ مسح بمسح الزيت [1665] كما جاء النص : فحل روح الرب على داود من ذلك اليوم فصاعدا [1666] . و لذلك قدم على الاسد والدب و الفلسطينى [1667] و مثل هذه الروح الله [1668] لم تُنطق احدا [1669] من هؤلاء بشئ بل غاية هذه القوة ان تحرك ذلك المؤيد [1670] لفعل ما ، و ليس لاى فعل| اتفق، الالنصرة (٩٤-ا) م

(1655) : ا ، الشو فطيم ، و الملكيم : ت ج (1656) : ع [القضاة ٢٩/١١] . وتهى على يفتح روح الله : ت ج (1657) : ع [القضاة ١٩/١٤] ، وتصلح عليو روح الله : ت ج (1658): ع [الملوك الاول ٦/١١] ، و تصلح روح الهيم على شاول يشمعوات دبريم هاله : ت ج (1659) : ا ، هقد وش : ت ج (1660) : ع [اخبار الايام الاول ١٩/١٢] ، و روح لبشه ات عمشا راش هشليشيم لك دود و عمك بن يش شلوم : ت] كه : ت ج (1661) قارن [الخروج ١٢/٢-١١] (1662) انه : ت ج - : ن (1663) الصبر: ت ، العبر : ج (1664): ع [الخروج ١٧/٢]، و يقم مشه و يوشيعن: ت ج (1665) : ا ، نمشح بشمن همشحه : ت ج (1666) : ع [الملوك الاول ١٣/١٦] ، و تصلح روح الله ال دود مهيوم ههوا و معله: ت ج (1667) : ا ، الارى و الدب و الفلشتى : ت ج (1668) الله : ج ، ادنى : ت (1669) احدا : ت ، احد . ج (1670) المؤيد : ت ، المود : ج

مظلوم ، اما واحد عظيم او جماعة ، او لما [1671] يؤدى لذلك. وكما ان ليس كل من رأى مناما صادقا ، نبيّا . كذلك ليس كل من صحبته معونة لامر ما ، اى امر اتفق ، مثل كسب المال [1672] او نيل غرض يخصه يقال عنه انه صحبته روح الله او الله [1673] معه [1674] و انه فعل ما فعل بروح القدس [1675] و انما نقول ذلك فى من فعل فعلا خيرا له قدر عظيم [1676] ، اوما يؤدى لذلك مثل نجاح يوسف فى بيت المصرى [1677] الذى [1678] كانت سببا اولا لامور عظيمة حدثت بعد ذلك كما بان .

المرتبة الثانية

هى ان يجد الشخص كأن [1679] امرا ما حلّ فيه وقوة اخرى طرأت عليه فتنطقه ، فيتكلم بحكم او بتسبيح ، او باقاويل وعظيمة نافعة ، او بامور تدبيرية او الهية. وهذا كله فى حال اليقظة وتصرف الحواس على معتادها . وهذا هوالذى يقال عنه | انه مدبر بروح القدس [1680] وبهذا (٩٤ -ب) م النحو من روح القدس ألف داود المزامير [1681]. وألف سليمان الامثال و الجامعة و نشيد الاناشيد [1682] . وكذلك دانيال و ايوب واخبار الايام [1683] وسائر الكتب [1684] بهذا النحو من روح القدس [1680] ألفت. ولذلك يسمونها كتبا [1685] يعنون انها مكتوبة [1686] بروح القدوس [1680]

(1671) لما : ت ، ما : ج (1672) المال : ت ، مال : ج (1673) الله او الله : ج ، ادنى او ادنى : ت (1674) : ا ، ءو : ت ج (1675) : ا ، هقدوش : ت ج (1676) خيرا له قد رعظيم : ت ، خير له عظيم : ج ، خيرا له عظم : ن (1677) : ا ، هصلحت يوسف ببيت همصري : ت ج [انظر التكوين ٢/٣٩] (1678) الذى : ج ، التى : ت (1679) كان : ت ، بان : ج (1680) : ا ، هقد وش : ت ج (1681) : ا ، تليم : ت ج (1692) : ا ، مشلى و قهلت و شير هشيريم : ت ج (1683) : ا ، و د برى هيميم : ت ج (1684) : ا ، الكتوبيم : ت ج (1685) : ا ، كتوبيم : ت ج (1686) : ا ، كتوبيم : ت ج

و ببيان قالوا: طومار استير قيل بروح القدس [1687]. وعن مثل هذه الروح القدس [1680] قال داود : روح الرب تكلم فيّ وعلى لساني كلمتُه [1688] يعني انها انطقته بهذه الاقاويل | ومن هذه الطبقة كانوا سبعين شيخا [1689] المقول فيهم: فلما استقر عليهم الروح تنبأوا الا انهم لم يستمروا [1690]، وكذلك ألْدَاد وميداد، وكذلك كل : كاهن كبير مسئول من أوريم و تُوميم [1691] هو من هذه الطبقة اعني، انه كما ذكروا، السكينة حلت عليه و تكلم بروح القدس [1692]. وكذلك يحزيا ئيل بن زكريا من هذه الطبقة، و هو المقول عنه في اخبار الايام : فحل روح الرب عليه في وسط الجماعة فقال اصغوا يا يهوذا كلكم ويا سكان اورشليم و انت ايها الملك يوشافاط! هكذا قال الرب لكم الخ [1693].

(٩٤ - ب) م

وكذلك زكريا بن يُوياداع الكاهن [1694] من هذه الطبقة، لانه قيل فيه : فشمل روح الله زكريا بن يوياداع الكاهن، فوقف امام الشعب وقال لهم كذا قال الله [1695]. وكذلك عزريا بن عُوديد الذي قيل فيه وحل روح الرب عليه فخرج تلقاء آسَا الخ [1696].

(1687) : ا، نجلت استير بروح هقدوش يامره : ت ج [مجله ١٧] (1688) : ع [الملوك الثاني ٢/٢٣] ، روح [- : ج] الله دبربي وملتوعل لشوني : ت ج (1689) : ا ، شبعيم زقنيم : ت ج (1690): ع [العدد ٢٥/١١] ، و يهي كنوح عليهم هروح و يتنباو و لايسفو : ت ج (1691): ا ، كهن جدول هنشال با وريم و تميم : ت ج (1692) : ا ، شكينه شوره عليو و مدبر بروح هقدش : ت ج [يوما ٧٣ ب] (1693) : ع [اخبار الايام الثاني ١٥/٢٠ -١٤] ، دبري هيهيم هيته على روح الله بتوك هقهل و يامد هقشيبو كل يهوده و يشبو يروشليم و هملك يهوشفط كي امرالله لكم كو : ت ج (1694) : ا ، زكر يهوبن يهويدع هكهن : ت ج (1695) . ع [اخبار الايام الثاني ٢٠/٢٤]، و روح المهيم لبشه ات زكريه بن يهويدع هكهن و يعمد معل لمم و يامرلهم اكه امرهالهيم : ت ج (1696): ع [اخبار الايام الثاني ١٥/٢-١]، هيته عليو روح المهيم ويصا لفني ساوكو : ت ج

وهكذا كل من جاء فيه مثل هذا. واعلم ان بلعام ايضا من هذا القبيل كان فى حال صلاحه، وهذا المعنى يريد بقوله: فالقى الرب فى فم بلعام كلاما[1697] كأنه يقول: ان بروح الله يتكلم[1699]. وعن هذا المعنى يقول هو عن نفسه: سمع اقوال الله الخ[1700].

ومما يجب ان تُنَبَّه[1701] عليه ان داود وسليمان ودانيال هم من هذه الطبقة، وليسوا هم من طبقة اشعيا وارميا و ناتان النبي واخيا الشيلونى[1702] وانظارهم، لان هؤلاء اعنى داود، وسليمان، ودانيال انما تكلموا، و ذكروا ما ذكروا بروح القدوس[1680].

فاما قول داود: قال اله اسرائيل كلّمني صخرة اسرائيل[1703]. فمعنى ذلك انه وعده على يد نَبي. اما ناتان او غيره مثل: فقال له الله[1704]. و مثل: فقال الله | لسليمان بما ان عندك هذا وانت لم تحفظ عهدي[1705] الذى ذلك بلا شك تواعُد له على يد نبي اخيا الشيلونى[1706] (٩٥-ا) م او غيره. وكذلك قوله فى سليمان: وفى جبعون تجلى الرب لسليمان فى الحلم ليلا وقال الله الخ.[1707] ليست هذه نبوة محضة لا[1708] مثل: كان كلام الرب الى ابرام فى الرؤيا قائلا[1709] ولا مثل فكلّم الله اسرائيل ليلا فى الحلم[1710]، ولا مثل نبوة اشعيا وارميا. لان كل واحد من هؤلاء و ان اتاه

(1697): ع [العدد ٢٣/٥]، ويشم الله دربفى بلمام: ت ج (1698) الله: ج، ادنى: ت (1699): ا، يدبر: ت ج (1700): ع [العدد ٢٤/٤]، شومع امرى ال كو: ت ج (1701) تنبه: ت، تتنبه: ج (1702): ا، نتن هنبي واحيه هشيلونى: ت ج (1703): ع [الملوك الثانى ٢٣/٣]، امرالهى يشرال لى دبرصور يشرالى: ت ج (1704): ع [الملوك الثالث ١١/١١]، ويا مرالله له: ت ج (1705): ع [التكوين ٢٥/٢٣]، ويا مرالله لشلمه يعن اشر هيته زات عمك ولا شمرت اتبريتى: ت ج (1706): ا، احيه هشيلونى: ت ج (1707): ع [الملوك الثالث ٣/٥]، فى جبعون نراه الله ال شلمه بحلوم هليله ويامر الهيم وكو: ت ج (1708) لامثل: ت، مثل: ج (1709): ع [التكوين ١/١٥]، هيه دبر الله ال ابرم بمحزه: ت ج (1710): ع [التكوين ٤٦/٢]، ويامر الهيم ليشرال بمراوت هليله: ت ج

الوحى فى الحلم [1712]. فذلك الوحى يُنَبِّيه انها نبوة وانه اتاه الوحى. وفى [1713] هذه قصة سليمان قال فى اخرها : واستيقظ سليمان وهاك الحلم [1711].

وكذلك فى القصة الثانية قال فيها : تجلى الرب لسليمان ثانية كما تجلى له فى جبعون [1715] الذى تبين انه حلم [1716]. وهذه درجة دون الدرجة المقول عنها فى الحلم اخاطبه [1717] لان الذين يتنبأون فى الحلم [1712] ليس يسمون ذلك حلما [1716] بوجه بعد وصول النبوة لهم فى الحلم [1712] الا يقطعون قطعا بان ذلك وحى كما قال [1718] ابونا يعقوب [1719] لانه لما انتبه من ذلك الحلم للنبوة [1720] لم يقل ان هذا حلم [1716] بل قطع وقال :

ان الرب فى هذا الموضع [1721] و قال : ان الله القدير تجلى لى فى لُوزَ فى ارض كنعان [1722] فقطع ان ذلك وحى. اما فى سليمان فقال. واستيقظ سليمان وهاك الحلم [1714]. وكذلك دانيال تجده يطلق القول انها منامات ، وان كان يرى فيها ملاكا [1723] ويسمع كلاما [1724] ويسميها منامات ، ولو بعد علمه منها ما علم ، قال : كشف السر لدانيال فى رؤيا الليل الخ [1725] . وقال ايضا فكتب الحلم الخ. رأيت فى رؤياى

(1711) : ا ، بحلوم: ت ج (1712) وفى : ت ، فى : ج (1714) : [الملوك الاول ١٥/٢] ؛ يقص شلمه وهنه حلوم: ت ج (1715) : ع] الملوك الثالث ٢/٩] ، ويرى الله ال شلمه شنيت كاشر نراه اليو بجبعون : ت ج (1716) : ا ، حلوم : ت ج (1717) : ع [العدد ٢١/١٢] ، بحلوم ادبربو : ت ج (1718) قال : ت ، قطع : ج ن (1719) : ا ، يعقب ابينو : ت ج (1720) : ا ، حلوم شل نبواه : ت ج (1721) : ع [التكوين ١٦/٢٨] ، اكن يش الله بمقوم هزه كو : ت ج (1722) : ع [التكوين ٢/٤٨] ، ال شدى يراه الى بلوز بارص كنعن : ت ج (1723) ملاكا : ت ، ملاك : ج (1724) كلاما : ت ، كلامه : ج (1725) : ع [دانيال ١٩/٢] ، ادين لد نيال بحزوا دى ليليا رزا جلى : ت ج

ليلا الخ . واقلقتنى رؤيا | رأسى[1726] وقال : وكنت مبهوتا من الرؤيا (٩٥-ب) م ولم يكن من يفهم[1727]. ولا شك ان هذه رتبة دون رتبة الذين قيل فيهم : فى الحلم اخاطبه[1728].

ولذلك اجماع[1729] الامة[1730] على ترتيب سفر دانيال من جملة الكتب[1731] لا من الانبياء[1732]. فلذلك نبّهتك ان هذا النحو من النبوة الذى اتى دانيال ، و سليمان وان كان رُؤِى فيه ملك فى الحلم[1712] فانهما[1733] لم يجدا فى انفسهما ان تلك نبوة محضة بل حلم[1716] ينبئ بحقيقة امور ، فهو من قبيل من يتكلم بروح القدس[1727] ، و هذه هى المرتبة الثانية. وهكذا فى ترتيب الكتب المقدسة[1735] لم يجعلوا فرقا بين : الامثال والجامعة ودانيال والمزامير وبين طومار روت او طومار استير ، كلهم كتب بروح القدس[1736] وهؤلاء ايضا كلهم يتسمون انبياء بعموم.

المرتبة الثالثة

وهى اول مراتب من يقول : ان كلام الرب صار الى[1737] ومانحا من العبارات نحو هذا المعنى هو ان يرى النبى مثالا فى الحلم[1738] و بتلك الشرائط كلها التى تقدمت فى حقيقة النبوة ، وفى | نفس ذلك الحلم (٢٥٧-ب) ج

(1726) : ع [دانيال ٧/١٥ ؛ ٢-١] ، بادين حلما كتب حزى هويت بحزوى عم ليليا كو و حزوى راش يبهلننى : ت ج (1727) : ع [دانيال ٨/٢٧] ، وشتومم عل همراه و اين مبين : ت ج (1728) : ع [العدد ١٢/٦] ، حلوم ادبر بو : ت ج (1729) اجماع : ت ج ، اجمع : ن (1730) الامة : ت ، الامر : ج ، العالما : ن (1731) : ا ، كتوبيم : ت ج (1732) : ا ، نبيايم : ت ج (1733) فانهما : ت ، فانهما : ج (1734) : ا ، هقدش : ت ج (1735) : ا ، كتبي هقدش : ت ج (1736) : ا ، شلى و قهلت و دنيال و تليم و بين [مجلت روت او : — ج] ، مجلت استير هكل بروح هقدش نكتبو : ت ج (1737) : ا ، ويهى دبر الله الى : ت ج (1738) : ا ، بحلوم : ت ج

للنبوة [1739] يبين له معنى ذلك المثل اى شىء اريد به مثل [1740] اكثر امثال زكريا كلها [1741].

المرتبة الرابعة

ان يسمع كلاما فى الحلم للنبوة [1742] مشروحا مبيّنا ولا يرى قائله كما اعترى صموئيل فى اول وحى اتاه على ما بيناه [1743] من امره [1744]

المرتبة الخامسة

هى ان يكلمه شخص فى الحلم [1745] كما قال فى بعض نبوات حزقيال: فقال لى الرجل يا ابن البشر [1746].

المرتبة السادسة

ان يكلمه ملاك فى الحلم [1738] وهذه حالة اكثر النبيين كقوله : فقال لى ملاك الرب فى الحلم [1747].

المرتبة السابعة

ان يرى فى الحلم للنبوة [1742] كأنه تعالى يكلمه كقول اشعيا : رأيت الرب الخ. وقال من ارسل؟ [1748] وكقول ميخا بن يملة : رأيت الرب جالسا الخ [1749].

(1739) : ا ، الحلوم شل نبواه : ت ج (1740) مثل : ت ، و من : ج (1741) قارن الفصل السابق ٤٣ (1742) : ا ، بحلوم شل نبواه : ت ج (1743) بيناه : تٓ، بينا : ج (1744) الفصل السابق ٤٤ (1745) ؛ ا ، ايش بحلوم : ت ج (1746) : ع [حزقيال ٤٠/٤] ، و يد بر الى هايش بن ادم كو : ت ج (1747): ع [التكوين ٢١/٢١] ، و يامر الى ملاك الهيم بحلوم : ت ج (1748): ع [اشعيا ١٠٨/٦] ، رايتى ات الله كو و يامر مى اشلح و كو : ت ج (1749): ع [الملوك الثالث ١٩/٢٢]، ميكيه بن يملا رايتى ات الله وكو : ت ج

المرتبة الثامنة

ان ياتيه وحى بمرأي النبوة [1750] ويرى[1751] امثالا ، كابراهيم بمرأى بين القطع[1752] لان تلك الامثال كانت فى الرؤيا [1753] نهارا كما تبين [1754].

المرتبة التاسعة

ان يسمع كلا ما فى الرؤيا [1755] كما جاء فى ابراهيم: فاذا بكلام الرب اليه قائلا لا يرثك هذا [1756]

المرتبة العاشرة

ان يرى شخصا [1757] يكلمه فى مرأى النبوة [1758] كابراهيم ايضا فى بُطم ممرا وكيشوع يريحو[1759].

المرتبة الحادية عشرة (٩٦-ب) م

ان يرى ملكا : يكلمه فى الرؤيا [1755] كابراهيم فى وقت الايثاق [1761] و هذه عندى اعلى مراتب النبيين الذين شهدت الكتب بما لهم بعد تقرير ما تقرر[1762] من كمال نطقيات الشخص على ما يوجبه النظر، وبعد الاستثناء بسيدنا موسى[1763]. اما هل يمكن ان يرى النبي ايضا فى مرأى

(1750) : ا ، بمراه هنبواه : ت (1751) وصى بمراه هنبواه ويرى: ت ، — : ج (1752) : ا ، بمراه بين هتريم : ت ج [قارن التكوين ١٥/١٠ – ٩] (1753) : ا ، بمراه : ت ج (1754) الفصل السابق ٤١ (1755) : ا ، بمراه : ت ج (1756) : ع [التكوين ١٥/٤] ، وهنه دبر الله اليو لامر لا يرشك زه : ت ج (1757) : ا ، ايش : ت ج (1758) : ا ، بمراه هنبواه : ت ج (1759) : ا ، ايلونى ممرا وكيهوشع يريحو : ت ج (1760) : ا ، ملاك : ت ج (1761) : ا ، بشمت هعقيده : ت ج (1762) تقرير ما تقرر : ت ، تقدير ما تقدر : ج ، تقديم ما تقدم : ن (1763) : ا ، بمشه ربينو : ت ج

النبوة [1758] كأن [1761] الله يخاطبه فهو بعيد عندى، ولا تصل قوة فعل المتخيلة لذلك، ولا وجدنا هذه الحالة فى سائر النبيين. ولهذا بين فى التوراة وقال: فبالرؤيا اتعرف له فى حلم اخاطبه [1765] جعل الكلام فى حلم [1766] فقط وجعل للمرأى [1767] اتصال العقل وفيضه وهو قوله: له اتعرف [1768] لانه افتعال من «يدع» [عرف] ولم يصرّح بان فى المرأى [1769] سماع كلام من الله.

فلما وجدت النصوص تشهد بكلام سمعه النبي، وبُيّن ان ذلك فى المرأى [1755]: قلت على جهة الحدس انه يمكن ان يكون هذا الكلام الذى يُسمع فى حلم [1770] ولا يصح مثله فى المرأى [1755] هو ان يكون الله هو الذى يُخيّل له انه يخاطبه. هذا كله على جهة تبع الظاهر، ويمكن ان يقول القائل ان كل مرأى [1771] تجد فيه سماع خطاب يكون اول ذلك
(٩٧-١) م الامر | مرأى [1771]، ثم انتهى للاستغراق وصار حلما [1772] كما بينا فى قوله: وقع سبات على ابرام [1773] وقالوا [1774]: ان هذا سبات النبوة [1775].

ويكون كل كلام [1776] يُسمع على اى وجه سُمع، انما كان فى حلم [1770]، كما جاء النص فى حلم اخاطبه [1776]. واما فى مرأى النبوة [1777] فلا يدرك فيه الا امثالا او اتصالات عقلية تُحصّل امورا علمية شبه [1778] التى تَحصل عن النظر كما بينا، وهو قوله: فبالرؤيا

(1764): ا، كان: ت، بان: ج (1765): ع [العدد ١٢/٦]، بمراه اليو اتودع بحلوم اد بربو: ت ج (1766): ا، الدبور بحلوم: ت ج (1767): ا، للمراه: ت ج (1768): ا، اليو اتودع: ت ج (1769): ا، المراة: ت ج (1770): ا، بحاوم: ت ج (1771): ا، مراه: ت ج (1772): ا، حلوم: ت ج (1773): ع [التكوين ١٢/١٥]، وتردمه نفله عل ابرم: ت ج (1774) قالوا: ت، قولهم: ج (1775): ا، زوتردمه شل نبواه: ت ج (1776): ع [العدد ١٢/٦]، بحلوم ادبر بو: ت ج (1777): ا، بمراه هنبواه: ت ج (1778) شبه: ت، شبيه: ج

اتعرف له (1779) . فبحسب هذا التاويل الاخير تكون مراتب النبوة ثمانى (1780) مراتب ، واعلاها و اكملها ان يتنبأ فى الرؤيا (1755) على التجميل ، ولو كلّمه شخص (1781) كما ذكره (1782) ، ولعلك تعترضنى وتقول قد عددت فى مراتب النبوة ان يكون النبي يسمع الخطاب من الله يخاطبه كاشعيا و ميخا ، وكيف يكون هذا. وقاعدتنا ان كل نبى انما يسمع الخطاب بوساطة ملك الا سيدنا موسى (1783) الذى قيل فيه : فما الى فم اخاطبه (1784) . فلتعلم ان الامر كذلك ، وان الواسطة هنا هى القوة المتخيلة ، لانه انما يسمع ان الله يكلّمه (1785) فى حلم النبوة (1786) وسيدنا موسى (1783) من فوق الغشاء من بين الكروبيّيْن (1787) دون تصرف القوة المتخيلة. وقد بينا فى « مشنة التوراة » (1788) فصول تلك النبوة ، وشرحنا معنى : فما الى فم (1789) ، كما يكلم المرأ صاحبه (1790) وغير ذلك (1791) . فتفهمه من هناك فلا حاجة لتكرار ما قد قيل .

فصل مو [٤٦] (٩٧-ب) م

من الشخص الواحد يُستدل على جملة اشخاص النوع ويعلم ان (1792) هذه صورة كل شخص منه. والذى اريده بهذا القول ان من الصورة الواحدة من صور اخبارات الانبياء تستدل على جميع الاخبارات التى فى ذلك النوع. وبعد هذه التوطئة ، فلتعلم انه كما يرى الانسان فى النوم

(1779) : ع [العدد ٦/١٢] ، بمراه اليو التودع : ت ج (1780) ثمانى : ت ، ثمان : ج ن [(1781) : ا ، ايش : ت ج (1782) ذكره : ج ، ذكر : ت (1783) : ا ، مشه ربينو : ت ج (1784) : ع [العدد ٨/١٢] ، فه ال فه ادبر بو : ت ج (1785) يكلمه : ج ، كلمه : ت (1786) : ا ، بحاوم شل نبواه : ت ج (1787) : ع [الخروج ٢٢/٢٥] ، فعل هكفرت مبين شنى هكروبيم : ت ج (1788) : ا ، مشنه توره : ت ج (1789) : ع [العدد ٨/١٢] ، فه [— ال فه : ج] : ت ج (1790) : ع [الخروج ١١/٣٣] ، كاشريدبر اشير ارعهو : ت ج (1791) قارن يسودى هاتوره ٦/٧ (1792) ان : ت ، — : ج

انه قد سافر للبلد [1793] الفلانى و تزوّج هناك ، و اقام مدة ، و وُلد له ولد ، وسماه فلانا ، وكان من حاله ومن امره كيت وكيت [1794] . كذلك هذه الامثال النبوية التى تُرى او تفعل فى مرأى النبوة [1777] فى ما اقتضى ذلك المثل عمل [1795] من الاعمال و اشياء يفعلها النبي و مُدد ازمان [1796] تذكر بين فعلٍ و فعل ، على جهة المثل و تنقلات من موضع لموضع ، كل ذلك انما هو : بمرأى النبوة [1777] لا انها افعال وجودية للحواس الظاهرة.

(٢٥٨-ا) ج ويجئ ذكرها فى كتب النبوة [1797] بعضها مطلقا [1798] ، لانه منذ عُلم | ان ذلك كله : بمرأي النبوة [1777] استغنى ان يكرر عند ذكر كل جزئية [1799] من المثل انها كانت فى مرأى النبوة [1777] كما يقول النبي : فقال لى الرب [1800] ولا يحتاج ان يبين ان ذلك كان فى حلم [1801] فظن الجمهور ان تلك الافعال ، والتنقلات ، والسؤالات ، والاجوبة ان ذلك كله كان فى حال ادراك الحواس لا فى مرأي النبوة [1802].

(٩٨-ا) م وانا اذكرلك من هذا مالم يتوهم | احد فيه وأُلحق بذلك بعض ما هو من نوعه ، ومن ذلك البعض تستدل على مالم اذكره. فما هو بين ولا [1803] يتوهم احد فيه قول حزقيال : وانا جالس فى بيتى وشيوخ يهوذا جالسون امامى الخ. ورفعنى الروح بين الارض والسماء واتى بى الى اورشليم فى رُؤَى الله [1804]. كذلك قوله : فقمت وخرجت الى

(1793) لابلد : ت ، البلد : ج (1794) كيت و كيت : ت ، – : ن ج (1795) عمل : ت ، عملا : ج (1796) ازمان : ت ، زمان : ج (1797) النبوة : ت ج ، الانبياء : ن (1798) مطلقا : ت ، مطلقة : ج ن. بعضها : ت ج ، بعده : ن (1799) جزئية : ت ، جزئياته و جزئيانه : ج (1800) : ع [ارميا ١٩/٧٠] ، ويامرالله الى : ت ج (1801) : ا ، بحلوم: ت ج (1802) : ا ، مراه هنبواه: ت ج (1803) لا: ت ، لم : ج (1804): ع [حزقيال ١٣/٨] ، انى يوشب ببيتى و زقنى يهوده يشبيم لفنى كو وتشا اوتى روح بين هارص و بين هشميم و تبوا اوتى يروشلم بمراوت الهيم : ت ج

البقعة [1805] انما كان فى رؤى الله [1806] كما قيل فى ابراهيم : ثم اخرجه الى خارج [1807] وذلك كان [1808] فى الرؤيا [1809] . كذلك قوله: ووضعنى فى وسط البقعة [1810]. انما كان فى رُؤى الله [1806]. وذكر حزقيال فى تلك الرؤيا [1811] التى أُدخل فيها لاورشليم قال كلاما هذا نصه : فرأيت فاذا بخرق فى الحائط فقال لى يا ابن البشر انقب الحائط فنقبت الحائط فاذا بمدخل [1812].

فكما كان رأى فى رؤى الله [1806] أنه أمر أن يحفر حائطا [1813] حتى يدخل ويرى ما يُفعل هناك ، فحفر كما ذكر فى رُؤى الله [1806] ودخل من النقب ورأى ما رأى. وكل ذلك بمرأى النبوة [1814] . كذلك قوله له فخذ لك لبنة الخ. وانت فاضجع على جانبك الأيسر الخ. وانت فخذ لك حنطة وشعيرا الخ [1815] . وكذلك قوله له : وأَمِرَّها على رأسك وعلى لحيتك [1816]. كل ذلك بمرأى النبوة [1815] ، رأى انه فعل هذه الافعال التى أمر بفعلها ، وتعالى الله عن ان يجعل انبياءه ضحكة [1817] للسفهاء وسخرية [1818] ويامرهم بان يفعلوا افعال المخرق مضافا الى

(1805): ع [حزقيال ٣/٢٣] ، واقوم واصا ال هبقعه : ت ج (1806): ا ، بمراوت المیم : ت ج (1807): ع [التكوين ١٥ /٥] ، ويوصا اوتو هحوصه : ت ج (1808) وكان ذلك : ج (1809) : ع [التكوين ١٥/١] ، بمحزه : ت ج (1810) : ع [حزقيال ٣٧/١] ، وينيحنى بتوك هبقعه : ت ج (1811): ا ، المراه : ت ج (1812) : ع [حزقيال ٨/٨ – ٧] ، واراه هنه حور احد بقير ويامرالى بن ادم حتورنا بقير وهنه فتح احدوكو: ت ج (1813) حائطا: ت ، حائط: ج (1814): ا ، بمراه [+ هنبواه: ت] : ت ج (1815) ع [حزقيال ٤ / ٩، ٤، ١] ، واته قح لك لبنه كو واته شكب على صدك هتمالى كو واته قحلك حطين وشعورين وكو : ت ج (1816) : ع [حزقيال ٥/١] ، وهعبرت عل راشك وعل زقنيك : ت ج (1817) ضحكة : ت ج ، هدفا : ن (1818) سخرية : ت ج ، سكرة : ن

الامر بالعصيان لانه كان [1819] كاهنا وجعل التجاوز على كل طرف من اللحية او الرأس خطيئتين [1820]. و انما كان هذا [1821] كله. بمرأى النبوة [1815].

كذلك اقول [1822] فى قوله : كما مشى عبدى اشعيا عاريا حافيا (٩٨-ب) م [1823] | انما كان ذلك فى روئى الله [1806]. و انما يوهم الضعفاء القياس فى هذا كله كون النبي يصف انه امر ان يفعل كذا ، ففعل. وهكذا وصف انه امر ان يحفر الحائط الذى فى جبل البيت [1824] وهو كان [1825] فى بابل. فذكر انه حفره كما قال : وانقب فى الحائط [1826]. وقد بين ان ذلك كان : فى رؤى الله [1806]. وكما جاء فى ابراهيم : كان كلام الرب الى ابراهيم فى الرؤيا قائلا [1827]. وقيل فى ذلك، الرؤيا نبوة [1828] ثم اخرجه الى خارج وقال انظر الى السماء واَحْصِ الكواكب [1829].

فهذا بيّن انه فى مرأى النبوة [1830] كان يرى انه اخرج من موضع كان فيه حتى ابصر السماء ، ثم قيل له واحص الكواكب [1831]. وجاء وصف ذلك كما تراه. وكذلك اقول فى الامر الذى أمر به ارميا بان يدفن الحزام [1832] فى فرات و دفنه ، و افتقده بعد مدة كبيرة ، فوجده قد عفن وفسد [1833]. كل هذه الامثال بمرأى النبوة [1834]. ولا خرج

(1819) كان : ت ، — : جـ (1830) : ا ، كهن و حييب شنى لا وين عل كل فات زقن او فات راش : ت جـ (1821) هذا : ت، —: جـ (1822) اقول: جـ ن ، — . ت (1823): ع [حزقيال ٨/٨]، كاشرهلك عبدى يشعيهو عروم و يحف : ت جـ (1824): ا ، هرهيت : ت جـ (1825) كان : ت ، — : جـ (1826): ع [حزقيال ٨/٨] ، واحتور بقير : ت جـ (1827) : ع [التكوين ١/١٥] ، هيه دبرالله ال ابرام بمحزيه لامر : ت جـ (1828): ا ، المراه نبواه : جـ(1829) : ع [التكوين ١٥/٥] ، و يوصا اوتو هحوصه [كو: جـ] . ويامر هبطنا هشميمه و سفر هكوكبيم : ت جـ (1830) : ا ، مراه هيبواه : ت جـ(1831) : ا ، و سفر هكوكبيم : ت جـ (1832) : ا ، الازور : ت جـ (1833) قارن [ارميا١٣/٤ - ٧] (1834) : ا ، بمراه هنواه : ت جـ

ارميا من غرض اسرائيل لبابل ولا رأى فرات. وكذلك قوله لهوشع : انطلق فاتخذ لك امرأة زنى واولاد زنى [1835] و تلك القصة كلها من ولادة الاولاد وتسميتهم فلانا وفلانا، الكل بمرأى النبوة [1834] لانه بعد التصريح بكونها امثالا ما بقى الامر يُلبس بان شيئا من ذلك ، كان له وجود ، الا عندما قيل فينا [1836] فصارت لكم رؤيا الجميع كأقوال كتاب الخ [1837].

وكذلك يبدو لى ان قصة جدعون فى الجزّة وغيرها [1838] انما كان ذلك فى [1839] المرأي [1840] ولا اسمّيه مرأى النبوة [1841] مطلقا، لان جدعون ما وصل درجة الانبياء ، فكيف درجة المعجزات. وغاية ان يلحق بقضاة اسرائيل [1842] | وقد عدّوه من إطفاء أهل العالَم [1843] كما بينا. (٩٩ - ١) م وانما هذا كله فى حلم مثل حلم [1844] لابان و أبيملك كما ذكرنا [1845]. كذلك قول زكريا : فرعيت غنم القتل رعيت بائسى الغنم واخذت لى عصوين [1846]. والقصة الى اخرها من طلب الاجرة [1847] بفتور ، واخذ الأجرة ، وعدد الدرهم ورميها فى بيت الرب [1848]. كل هذا رؤى فى مرأى النبوة [1841] انه امر بفعله، ففعله فى مرأى النبوة [1841]. او فى الحلم

(1835): ع [هوشع ١/٢]، لك قح لك اشت ونونيم و يلدى زتونيم: ت ج (1836) فينا : ت ج ، فيه : ن ، فيهم : ى (1837) : ع [اشميا ١١/٢٩] ، وتهى لكم حزوت هكل كد برى هسو مروكو : ت ج (1838) قارن [القضا ٢١/٦٥ ، ٣٧] (1839) فى : ت ، فى ذلك: ج (1840) : ا ، المراه: ت ج (1841) : ا ، مراه هنواه : ت ج (1842): ا ، بشو فطى يشرال : ت ج (1843) : ا ، مقلى عولم : ت ج (1840): ا ، بحلوم حلوم : ت ج (1845) انظر ص . 426 (1846) : ع [زكريا ١١/٧] ، زكريه وارعه ا ت صان ههرجه لكن غنى هصان واقحلى شنى مقلوت . ت ج (1847) الاجرة ت ج . الاجارة . ن (1848) . ع [زكريا ١١/١٣] ، بيت هيوصر : ت ج

للبوة [1849] هذا شيء لا يستريب به ، ولا يجهله الا من تختلط عنده الممكنات بالممتنعات.

و مما ذكرت تستدل على مالم اذكره. الكل نوع واحد ، وطريق واحد. الكل مرأى النبوة [1841]. فكل ما يقال فى ذلك المرأى [1850] . انه فعل فيه، او سمع ، او خرج، او دخل ، او قال ، او قيل له ، او قام، ، او قعد ، او طلع ، او نزل ، او سافر ، او سأل ، او سُئل . الكل فى مرأى النبوة [1841]. ولو طالت تلك الاعمال الموصوفة ، و قُيّدت بازمنة و باشخاص مشار اليهم ، و امكنة منذ يبين لك ان ذلك العمل مثل. فاعلم علما يقينا أنه كان بمرأى النبوة [1851].

فصل مز [٤٧]

(٢٥٨ –ب) ج | لا شك انه قد تبين واتضح ان معظم نبوة الانبياء بالامثال ، اذ الآلة فى ذلك هذا فعلها اعنى المتخيلة. وكذلك ينبغى ان يعلم ايضا من امر الاستعارات | (٩٩ –ب) م و الإغياآت [1852] طرف ، لانه قد ياتى ذلك كثيرا [1853] فى نصوص الكتب النبوية. فاذا حمل ذلك على تحرير [1854] ولا يعلم [1855] أنه إغياء ومبالغة، او حُمل على ما يدلّ عليه اللفظ بحسب الوضع الاول ، ولم يعلم انه مستعار ، حدثت الشناعات. وقد بينوا وقالوا : التوراة تتكلم بلغة المبالغة [1856] يعنى الاغياء.

و استدلوا بقوله : و ان مدنهم عظيمة و حصونها تكاد تبلغ السماء [1857] ، وهذا صحيح. ومن قبيل الاغياء قوله : فان طير السماء ينقل

(1849) : ا ، بعلوم شل نبواه : ت جـ (1850) : ا ، المراه : ت جـ (1851) : ا، مراه [+ هنبواه : ت]: ت جـ (1852) الاغيا ات : ت جـ ، الاغيا: ن ، المبالغات: ى (1853) كثيرا : جـ ، كثير : ن ، – : ت (1854) عل تحرير : ت جـ ، على تقدير : ن (1885) لا يعلم: ت ، لم يعلم · جـ (1856): ا ، دبره بوره لشون هباى : ت جـ (1857): ع [التثنيه ٢٨/١] ، عريم جدولوت و بصوروت بشميم : ت جـ

الصوت[1858] ، وبحسب هذا قيل : مثل قامات الارز قاماتهم الخ[1859]. وهذا النحو موجود كثيرا [1540] فى كلام الانبياء كلهم اعنى امورا قيلت على جهة الإغياء ، والمبالغة ، لاعلى جهة التحديد والتحرير. وليس من هذا القبيل ما نصت التوراة فى عوج : هذا وحده وسريره سرير من حديد الخ[1861]. لان الغرش [1862] هو السرير: كذا حجلتنا ذات ازهار [1863].

وليس سرير الانسان على قدره سواء، لانه ليس هو ثوبا [1864] يلبسه، بل السرير يكون ابدا اكبر من الشخص الذى ينام عليه. والمعتاد المتعارف انه يكون اطول من الشخص بقدر ثلث طوله. واذا كان طول هذا السرير تسع [1865] اذرع فيكون طول النائم عليه على المعتاد فى نسبة الاسرة ست اذرع ، او اكثر قليلا وقوله : بذراع الرجل [1866]، يريد به بذراع الشخص منا ، اعنى من سائر الناس ، لا ان ذلك بذراع عوج ؛ لان كل شخص فهو متناسب الأعضاء على الاكثر. فيقول ان طول عوج كان [1867] مثلى [1868] طول الشخص من سائر الناس او اكثر قليلا. وهذا بلا شك من شذوذ اشخاص النوع لكنه ليس بالممتنع بوجه | من الوجود . (١٠٠-ا) م

واما ما نصت به التوراة من تحرير [1869] اعمار اولائك الاشخاص فانى اقول انه لم يَعِش ذلك العمر الا ذلك الشخص المذكور وحده. واما سائر الناس ، فعاشوا الاعمار الطبيعية المعتادة ويكون هذا الشذوذ فى ذلك الشخص اما باسباب كثيرة في اغتذائه ، وتدبيره ، او على طريق

(1858): [الجامعة ١٠/٢٠]، كى عوف هشميم يوليك ات هقول: ت ج (1859) : ع [عاموس ٢/٩] ، اشركوبه ارزيم جبهو وكو : ت ج (1860) كثيرا : ت ، كثير : ج (1861) : ع [التثنيه ٣/١١] ، هنه عرشو عرش برزل وكو: ت ج (1862) العرش : ا ، عرش: ت ج (1863): ع [نشيد الاناشيد ١/٢٥] ، ان عرشيتو رعننه: ت ج (1864) توبا : ت ، ثوب : ج (1865) تسع : ت ، تسعة : ج (1866) : ع [التثنيه ٣/١١] ، باست ايش : ت ج (1867) عوج كان طوله : ج ، طوال عوج كان : ت (1868) مثلى : ت ج ، مثل : ن ، مثلا : ى (1869) تحرير : ت ، تحديد : ج ن

المعجز. وجاريا [1870] فى أحكامه، ولا يتسع ان يقال فى هذا سوى هذا.

وهكذا ينبغى ان يتامّل جدا الامور المقولة على جهة الاستعارة: فمنها ما هو بين واضح. لا يشكل [1871] على احد مثل قوله: والجبال والتلال تندفع بالترنيم امامكم وجميع اشجار الصحراء تصفق بالايدى [1872]. فان [1873] هذا بين الاستعارة. وكذلك قوله: يشمتان بك الخ [1874] ترجم يوناتان بن عزائيل: كذلك السلاطين يشمتون بك اغنياء الثروة [1875] جعله من باب المثل مثل وزبدة البقرولبن الغنم الخ [1876].

وهذه الاستعارات كثيرة جدا جدا فى كتب النبوة. منها ما يشعر الجمهور بكونها مستعارة. ومنها ما يظنونها غير مستعارة، لانه لا يشك احد فى قوله: يفتح الرب لك السماء كنز خيره الخ [1877]. ان هذه [1878] استعارة وان ليس لله كنز [1879] يكون [1880] فيه المطر. وكذلك قوله: وفتح ابواب السماء وامطر عليهم المن [1881]. لم يظن ايضا احد ان فى السماء بابا ومنافذ [1882] بل هذا على جهة التشبيه، وهو نوع من الاستعارة. وهكذا ينبغى ان يفهم قوله انفتحت السموات [1883]، والا فامحنى من كتابك الذى كتبته، اياه امحو من كتابى [1884] ليُمْحوا من
(١٠٠-ب) م كتاب الأحياء [1885]. كل هذا على جهة التشبيه | ، لا ان ثم كتابا [1886]

(1870) جاريا : ت ، جارى : ج (1871) لا يشكل : ت ، لم يشكل : ج (1872) : ع [اشعيا ١٢/٥٥] ، ههريم وهجبعوت يفصحو لفنيك رنه وكل عصى هشده يماو كف : ت ج (1873) فان : ت ، – : ج (1874) : ع [اشعيا ٨/١٤] ، جم بروشيم شمحولك وكو : ت ج (1875) : ا ، ان شلطونين حدياولك عتيرى نكسين : ت ج (1876) : ع [التثنيه ١٤/٣٢] ، حمات بقر وحلب صان وكو : ت ج (1877) : ع [التثنيه ١٤/٢٨] ، يفتح الله لك ات اوصر وهطوب : ت ج (1878) هذه : ت ، هذا : ج (1879) : ا ، اوصر : ت ج (1880) يكون : ت ، يخزن : ج (1881) : ع [المزمور ٢٤/٧٧ – ٢٣] ، ودلتى شميم فتح ويمطر عليهم من : ت ج (1882) : ا ، ودلتوت : ت ج (1883) : ع [حزقيال ١/١] ، نفتحو هشميم : ت ج (1884) : ع [الخروج ٣٢ ، ١٤] ، وام اين محنى نا مسفرك اشر بتبت امحنو مسفرى : ت ج (1885) : ع [المزمور ٢٩/٦٩] ، يمحو سفر حيم : ت ج (1886) : ا ، سفر : ت ج

له [1887] تعالى يكتب فيه ويمحو، كما يظن الجمهور [1888]، بكونهم لم يشعروا بموضع [1889] الاستعارة هنا. والكل من قبيل واحد واحمِل كل ما لم اذكره على ما ذكرته فى هذا الفصل.

وفَصِّل الاشياء بعقلك وميّزها يَبِن [1890] لك ما قيل على جهة المثل، وما قيل على جهة الاستعارة، وما قيل على جهة الإغياء، وما قيل على ما يدل عليه الوضع الاول بتحرير. فتبين لك حينئذ النبوات كلها، وتتضح، وتبقى معك اعتقادات معقولة جارية على نظام مرضية عند الله، اذ لا يرضيه تعالى الا الحق، ولا يسخطه الا الباطل ولا تتشوش آراؤك وأفكارك، فتعتقد آراءا غير صحيحة بعيدة جدا من الحق. وتظنها شريعة [1891].

والشرائع انما هى حق محض، اذا فهمت كما يجب قال: شهاداتك عدل الى الابد الخ [1892] وقال: انا الرب المتكلم بالصدق [1893]. وبهذا الاعتبار ايضا تتخلص من تخيّل وجود لم يوجده الله، ومن آراء قبيحة، قد ربما يؤدى بعضها لكفر واعتقاد نقص فى حق الله [1894] كاحوال التجسيم، والصفات، والانفعالات، كما بينا [1895]، او تظن بتلك الأقاويل النبوية انها باطل والآفة كلها الداعية لذلك، هو اهمال ما نبهنا عليه. فهذه ايضا معان من غوامض التوراة [1896] وان كان قولنا فيها فيه اجمال، فتفصيله سهل بعد ما تقدم.

(1887) له: ت، –: جـ (1888) يظن: ت جـ، ظن: ن (1889) لم يشعر وابموضع: ت، لا يشعرون لموضع: جـ، يشعر والموضع: ن (1890) يبن: جـ، يبين: ت (1891) شريعة: ت شرعيه: جـ (1892): ع [المزمور ١١٨/١١٤]، صدق عد وتيك لعولم: ت جـ (1893): ع [اشعيا ٤٥/ ١٩]، انى الله دو بر صدق: ت جـ (1894) الله: ت، الاله: جـ (1895) الجزء الاول الفصل ٥٥ (1896): ا، سترى توره: ت جـ

بين هو جدا أن كل شئ حادث ، فلا بد له من سبب قريب احدثه. (٢٥٩-ا) ج ولذلك السبب سبب. وهكذا الى ان ينتهى | ذلك للسبب الاول لكل شئ ، اعنى مشية الله واختياره ؛ ولذلك قد تُحذف فى اقاويل [1897] الانبياء ، تلك الأسباب المتوسطة كلها ، وينسب هذا الفعل الشخصى الحادث لله ، ويقال انه تعالى فعله. وهذا كله معلوم. وقد قلنا فيه نحن وغيرنا من المحققين ، وهو رأى اهل [1898] شريعتنا باجمعهم. وبعد هذه التوطئة، اسمعْ ما ابيّنه فى هذا الفصل واعتبْره اعتبارا خصيصا به زائدا على اعتبارك لسائر فصول هذه المقالة. والشئ الذى ابيّنه لك هو هذا.

اعلم أن ألاسباب القريبة كلها التى عنها حدث ما حدث ، لا فرق بين ان تكون تلك الاسباب ذاتية طبيعية او اختيارية، او عرضية اتفاقية، واعنى بالاختيارية ان يكون سبب ذلك الحادث اختيار انسان ، حتى ولو كان السبب ارادة حيوان من سائر الحيوانات . فان هذا كله ينسب لله تعالى فى كتب الأنبياء ، ويطلق على ذلك الفعل فى عباراتهم ان الله فعله ، اوامر به ، او قاله. وجاء فى هذه الاشياء كلها [1899]: لفظ القول (١٠١-ا) م ولفظ الكلام ولفظ الامر ولفظ النداء | ولفظ الارسال [1900] .

وهذا هو المعنى الذى اردت التنبيه عليه فى هذا الفصل . ذلك انه لما كان الآله على ما قُرّر [1901] هوالذى اثار تلك الارادة لذلك الحيوان الغير ناطق. وهوالذى اوجب ذلك الاختيار للحيوان الناطق؛ وهوالذى اجرى الامور الطبيعية على مجراها ، والاتفاق هو من فضل الامر الطبيعى كما بُيّن.

(1897) فى اقاويل : ت ج ، -- : ن (1898) اهل : ت ، - : ج (1899) كلها : ت ، -- : ج (1900) : ا ، لشون اميره ولشون دبور و لشون صوى و لشؤن قرياه ولشون شليحه : ت ج (1901) قرر : ت ، قدر : ج

و اكثره مشترك بين الطبع و الاختيار و الارادة ، لزم بحسب هذا كله ان يقال عن مالزم عن تلك الاسباب ان الله امر ان ينفعل كذا ، اوقال يكُنْ (1902) كذا. و انا اذكرلك من هذه كلها امثلة . وعليها قِسْ كل مالم اقُلْه .

قال فى ما يجرى من الأمور الطبيعية دائما كذوبان الثلج اذا احتر الهواء وتموّج ماء البحر عند هبوب الريح قال (1903) : يرسل كلمته فيُذِيبُهن (1904) ، قال فقامت ريح عاصف و هيّجت امواجه (1905) وقال فى نزول المطر : و اوصى السحاب ان لا تمطر عليه مطرا (1906). وقال فى ما يكون سببه اختيارات انسانية كقتال قوم سلطوا (1907) على قوم ، او شخص تحرك لاذية شخص اخر ، حتي ولوشتمه ، قال فى تسلُّط (1908) نبوكدنصر المجرم (1909) وعساكره : انى امرت مقدّسِيَّ ودعوت جبابرتى لغضبي (1910) ، وقال: سابعثه على امة كافرة (1911) .

و فى قصة شِمِعِى بن جيرا لان الرب قال له العن داود (1912) .

و فى خلاص يوسف الصديق (1913) من السجن قال : ارسل الملك فحلّه سلطان (1914) وفى ظفر الفرس و الميديين بالكلدانيين و ارسل الى بابل مُذَرِّين فيُذَرّونها (1915) . وفى قصة ايليا عليه السلام

(1902) يكن: ت ، يكون : ج (1903) قال : ت ، - : ج (1904): ع [المزمور ١٤٧/١٨] ، يشلح دبرو و يمسم : ت ج (1905) : ع [المزمور ١٧/٢٥] ، و يامر و يعمد شعره و تروم جليو : ت ج (1906): ع [اشعيا ٥/٦]، و عل هعبيم اصوه مهمطير وكو: ت ج (1907) سلطوا: ت ج ، ظلموا : ن (1908) فى تسلط : ت ، فيتسلط : ج (1909): ا ، هرشع : ت ج (1910) : ع [اشعيا ١٣/٣] ، انى صويتى لمقدشى (قرانى جبورى لا فى [+ عليني فى جاوتى : ج] :ت ج (1911) : ع [اشعيا ١٠/٦] ، بجوى تنف اشلحنو: ت ج (1912): ع [الملوك الثانى ١٦/١٠]، كى الله امرلو فلل ات دويد: ت ج (1913): ا ، هصديق : ت ج (1914) : ع [المزمور ١٠٤ / ٢٠] ، شلح ملك [فى ملاك] و يتيره : ت ج (1915) : [ارميا ٥١ /٢] ، فرسى و مدى الكشديم و شلحتى لببل زريم و زروه : ت ج

(١٠٢ - ١) م لما | سبّب الله له امرأة تُقوّته [1916] قيل له : فقد امرت هناك امرأة ارملة ان تقوتك [1917] وقال [1918] يوسف الصديق [1919] لا انتم بعثتموني الى ههنا بل الله [1920] وقال فى ما يكون سببه ارادة حيوان و تحركه بدواعيه الحيوانية : فامر الرب الحوت [1921] اذ و الله هو [1922] الذى اثار له تلك الارادة ، لانه جعله نبيا و اوحى اليه. وكذلك قيل فى الجراد الذى اتى فى ايام يوئيل بن فتوئيل : مقتدر يُنفذ كلمته [1923].

وكذلك ايضا قيل فى استيلاء الوحوش على ارض [1924] أدوم عند خرابها فى ايام سنحاريب : وهو اوقع لها القرعة ويده قسمتها لهن بالخيط [1925] وان كان لم يذكرهنا لفظ القول ولا الامر ولا الارسال [1926]، لكن معنى ذلك قائس [1927] بيّن. وعلى ما شابه هذه الصيغة [1928] ايضا من القول، فقِس [1929]. وقال ايضا فى الامور الاتفاقية المحضة الاتفاق. قال فى قصة رِبقة : لتكن امرأة لابن مولاك كما قال الرب [1930] وفى قصة داود ، ويوناتان قال : فانصرف فان الرب قد اطلقك [1931] وفى قصة يوسف : فبعثنى الله قدامكم [1932].

فقد تبين لك كيف يعبر عن تهيؤ الاسباب كيف تهيأت ، بهواء كانت اسبابا [1933] بالذات ، او بالعرض ، او باختيار ، او بارادة ، بهذه

(1916) سبب الله . . . تقوته : ت ج ، سبب الله له تقوته : ن (1917) : ع [الملوك الثالث ٩/١٧]، صويتى شم اشه المنه لكلكك: ت ج (1918) قال: ت، قال فى: ج (1919): ا ، هصديق (1920) : ع [التكوين ٤٥ / ٨] لا اتم شلحتم اوتى هنه كى ها لهيم : ت ج . (1921): ع [يونان ١١/٢]، و يامر الله لدج: ت ج (1922) هو: ت ، ـ ؛ ج (1923): ع [يوئيل ١١/٢] اكيعصوم عوشه دبر و : ت ج (1924) ارض: ج ، الرض ؛ ت (1925): ع [اشعيا ١٧/٣٤] ، و هوا هفيل لهن جورل و يد و حلقته لهم بقوه : ت ج (1926) : ا ، لشون اميره ولاصوى ولاشليحه: ت ج (1927) قائس: ت ، قائم: ج (1928) الصيغة : ت ، الصفة: ج (1929) فقس: ت ، فقط: ج ن (1930): ع [التكوين ٥١/٢٤] ، ربقه و تهى اشه لبن ادنيك كاشر دبر الله : ت ج (1931) : ع [الملوك الاول ٢٠ / ٢٢] ، لك كى شلحك الله: ب ج (1932): ع [التكوين ٧/٤٥]، و يشلحنى الهيم لفنيكم: ث ج (1933) اسبابا : ت ، اسبابها : ج

الخمس عبارات[1934] وهى الأمر ، القول ، الكلام، الارسال ، النداء [1935] . فاعلم هذا وتدبّرْه فى كل مكان بحسبه فترتفع شناعات كثيرة، وتبين لك حقيقة الامر فى ذلك الموضع الذى يوهم بُعدا عن الحق. وهذا [1936] غاية ما انتهى بى القول [1937] فيه فى امر النبوة وامثالها، وعباراتها. وهذا جملة ما اذكره لك من هذا الغرض فى هذه المقالة، فلنقبل على معان اخرى بنصرة القدير[1938].

كمل هذا [1939] الجزء الثاني من دلالة الحائرين [1940].

يتلوه الجزء الثالث الذى اوله:

مقدمة قد بينا مرات ان معظم الغرض [1941]

(1934) عبارات : ت ، عبادات : ج (1935) : ا ، صوى [فى ج صورى] اميره دبيره [فى ج تاخرت الى ما بعد قرياه] ، شليحه قرياه : ت ج . وتدبره : ت ج ، وتذكره : ن (1936) هذا : ت ، هذه : ج (1937) بى القول : ت ج ، بالقول : ن ، به القول : ى. (1938) : ا ، بعزره شدى : ت ج (1939) هذا : ت ، — : ج (1940) دلالة الحائرين : ت ، الدلالة: ج (1941) يتلوه الجزء الثالث.... معظم الغرض : ت ، يتلوه الثالث : ج

دلالة الحائرين

الجزء الثالث

بســـم الله رب العالم [1]

مقدمة : قد بينا مرات ان معظم الغرض كان فى هذه المقالة تبيين ما يمكن تبيينه من قصة الخلق وقصة الامر[2] بحسب الذى أُلفت له [3] هذه المقالة. وقد بينا ان هذه الاشياء من جملة غوامض التوراة [4] وقد علمت انكارهم عليهم السلام [5] على من يكشف غوامض التوراة [4] وقد بينوا عليهم السلام [6] ان [7] اجر الذى [8] يخفى غوامض التوراة [4] التى هى بينة واضحة لاهل النظر عظيم جدا، قالوا فى اخر «فسحيم» فى معنى قوله: لان تجارتها تكون للساكنين امام الرب لياكلوا ويشبعوا ويلبسوا الرياش [9] قالوا [10] لمن الذى ستر الاشياء التى اوحيت من القديم السرمدى [11]. فافهم قدر ما ارشدوا اليه ان كنت ممن يفهم. وقد بينوا [12] غموض قصة الامر[13] وغرابته عن [14] أذهان الجمهور.

وتبين ان ولو القدر الذى يتبين[15] منه لمن فُتيح عليه بفهمه، قد مُنع منعا شرعيا من تعليمه، وتفهيمه الاشفاها [16] للواحد الموصوف.

(1) بســـم الله رب العالم : ا ، بشم أدنقاى ال عولم : ت ، – : ج (2) : ا ، و معسه بر اشيت معسه مركبه : ت ج (3) له : فى ج بعد «الذى» (4) : ا ، ستري تورة : ت ج (5) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (6) : ا ، عليسلم : ج ، ز . ل : ت (7) ان : ت ، – ج (8) الذى : ت ، من : ج (9): ع [اشعيا ١٨/٢٣] ، ليوشبيم لفنى الله يحيه سحره لا كل لشبعه و لمكسه عتيق : ت ج (10) قالوا : ت ، قال : ج (11) : ا ، [+ و : ج] لمكسه دبريم شجلق عتيق يوميا و ماى نيهو ستري توره : ت ج [فسحيم ١١٩ – ١] (12) بينوا : ت ، بينا : ج ن (13) : ا ، معسه مركبه : ت ج (14) عن : ت ، من : ج ن (15) يتبين : ت ، يبين : ج ن (16) شفاها : ت ، مشافهة : ج

(٢-ب) م ولا يذكر له ايضا الا رؤس الفواصل [17]. وهذا | هو السبب فى انقطاع علم ذلك من الملة جملة ، حتى لا يوجد منه قليل ولا كثير. وحقّ له ان يفعل به هكذا لانه لم يزح منتقلا من صدر الى صدر، ولم يوضع قط فى كتاب. واذا كان هذا هكذا، فكيف لى حيلة فى التنبيه لك [18] على ما عساه ان ظهر وتبين لى واتضح بلا شك عندى فى ما فهمته من ذلك. اما تركى ان اضع شيئا مما ظهر لى، حتى يكون تلافه بتلافى الذى لا بد منه. فانى رأيت ذلك جبنا [19] عظيما فى حقك، وحق كل متحير. وكأنه غصب الحق لمستحقه، او حسد الوارث على ارثه. وكلا [20] هذين خلق مذموم.

واما التصريح بذلك فقد تقدم ما فيه كفاية [21] من النهى الشرعى مضافا [22] لما يقتضيه الرأى مضافا [22] الى كونى ايضا فى ما وقع لى من ذلك، ذا حدس وتخمين. ولا اتانى به وحى الهى يعلّمنى ان الامر هكذا قُصد به، ولا تلقنت [23] ما اعتقده فى ذلك عن معلم، بل دلتنى النصوص من الكتب النبوية، وكلام الحكماء [24] مع ما عندى من مقدمات نظرية ان الامر هكذا، بلا شك عندى [25]. ويمكن ان يكون الامر بخلافه، ويكون المقصود هو شيئا [26] آخر. وقد حركتنى الفكرة المسددة والمعونة الالهية فى ذلك لحال اصفها.

وذلك انى اشرح لك ما قاله حزقيال النبى [27] عليه السلام شرحا، اذا سمعه [28] كل احد يظن انى لم اقل شيئا زائدا على ما يدل عليه النص [29]، بل كأنى مترجم الفاظا [30] من لغة الى لغة [31] او ملخص معنى

---

(17) : ا، راشى [+ هر : ج] فرقيم: ت ج (18) لك : ج، - : ت (19) جبنا : ت، غبنا : ج (20) كلا : ت، كل : ج (21) كفاية : ج، - ت (22) مضافا : ت، مضاف : ج (23) تلقنت : ت، تلقيت : ج (24) : ا، الحكيم : ت ج (25) عندى : ج ن - : ت (26) شيئا : ج، شىء : ت (27) : ا، يحزقال هنبيا : ت ج (28) سمعه : ت، سمع : ج (30) الفاظا : ت، الفاظ : ج (29) النص : ت ج، النص : ن (31) الى لغة : ت، للغة : ج

ظاهر القول. واذا تامله من أُلفت له هذه المقالة، وتفهّم | فصولها (٣ –) م فصلا فصلا بعناية كاملة، بان له الامر كله الذى بان لى، واتضح حتى لا تخفى [32] منه خافية. فهذه غاية المقدرة فى الجمع بين الافادة لكل احد وبين منع التصريح بتعليم شئ من هذا الغرض، كما يجب. وبعد تقديم هذه المقدمة، اجعل ذهنك من فصول تاتى فى هذا الغرض الشريف الجليل العظيم الذى هو الوتد المتعلق به كل شئ و العمود القائم عليه كل شئ [33].

فصل ا [34] [١]

معلوم ان من الناس اشخاصا [35]، صور وجوههم شبيهة بصورة حيوان من سائر الحيوانات حتى ترى[36] شخصا كأنّ وجهه شبه وجه الاسد، واخر كانّ وجهه وجه ثور، ونحوهما: وبحسب الأشكال المائلة نحو أشكال وجوه الحيوان، يلقبون الناس كذلك قوله: وجه ثور ووجه اسد ووجه نسر[37] انما هى كلها وجه [38] آدم تميل نحو هذه الصور من هذه الانواع يدلك على ذلك دليلان

احدهما قوله فى الحيوانات[39] على العموم: وهذا مرآها، لها شبه البشر [40]. وبعد ذلك وصف كل حيوان [41] منها ان لها وجه بشر، ووجه نسر، ووجه اسد، ووجه ثور. [42]

(32) تخفى : ت ، تخى : جـ ، يخفى : ن (33): ا ، يتد شهكل تلوى بو و عمود شهكل نمشن عليو : ت جـ (34) ا : ت ، – : جـ [لا توجد فى جـ حروف اوائل الفصول لعدها] (35) اشخاصا : ت ، اشخاص : جـ (36) ترى : ت جـ ، يرى : ن (37) : ع [حزقيال ١٠/١] ، فنى شور ، وفنى اريه و فنى نشر : ت جـ (38) : ا ، فنى : ت جـ (39) : ا ، الحيوت : ت جـ (40) : ع [حزقيال ٥/١] ، وزه مريهن دموت ادم لهنه : ت جـ (41) : ا ، حية : ت جـ (42) : ا ، فنى ادم و فنى شورو فنى اريه و فنى نشر : ت جـ

والدليل الثانى تبيينه فى المركبة [43]، الثانية التى اتى بها لتبيين[44] معان ابهمت فى المركبة الأولى قال فى المركبة الثانية | لكل واحد اربعة اوجه : (٣-ب) م الوجه الاول وجه الكروب ، والوجه الثانى وجه نسر، والثالث وجه اسد والرابع وجه نسر[45].

فقد صرّح بان [46] الذى قال عنه : وجه ثور هو وجه الكروب [47] وكروب هو صغير السنّ من الناس ، وهو القياس فى الوجهين الباقيين وانما حذف[48]، وجه ثور[49] للتنبيه ايضا من جهة اشتقاق ما كنا لوّحنّا بذلك، ولا يتسع ان يقال لعل هذا ادراك صور اخرى ، لانه قال فى اخر هذه الصفة الثانية هذا هو الحيوان الذى رأيته تحت اله اسرائيل عند نهر كبَار[50] فقد بان ما ابتدأنا [51] ببيانه .

فصل ب [٢]

(٢٦٠-ا) ج

ذكر أنه رأى اربع حيوانات [52] كل حيوان [53] منهن ذات اربعة وجوه ، وذات اربعة اجنحة ، وذات يدين. وجملة صورة كل حيوان [53] صورة انسان كما قال : لها شبه البشر[54] وكذلك ذكر ان اليدين ايضا يدا [55] انسان الذى هو معلوم، ان يدى الانسان انما صوّرت

---

(43) المركبة [وهى كلمة عبرية تركناها على اصلها هنا لانها فى معنى العربانة كافى اللغة العربية] (44) لتبيين : ت ، لتبين : ج (45) : ع [حزقيال ١٠/١٤] ، واربعه فنيم لاحد فني هاحد فنى هكروب وفنى هشى فنى ادم وهشليشى فنى اربه وهربيعى فنى نشر : ت ج (46) بان : ج ، ان : ت (47) : ا ، فنى شوهو فنى هكروب : ت ج (48) حذف : ت ج ، حرف : ن (49) : ا ، فنى شور : ت ج (50) : ع [حزقيال ١٠/٢١] : هى هحيه اشر رايتى [+ تحت الهى يسرال : ت] بنهر كبر : ت ج (51) ابتدءنا : ت ، ابدانا : ج (52) : ا ، حيوت : ت ج (53) : ا ، حيه : ت ج (54) : ع [حزقيال ١/٥] ، دموت ادم لهنه : ت ج (55) : يدا : ت ، يدى : ج

هكذا لتعمل الصنائع المهنية [56] بلا شك. ثم ذكر ان ارجلهن مستقيمة يعني ليس فيها مفاصل هو معنى قوله : ارجل مستقيمة [57] على ظاهر القول. وهكذا قالوا : وارجلها مستقيمة يعلّم انه لا جلوس فوق. [58] فافهم هذا ايضا .

ثم ذكر ان كفوف الرجلين التي [59] هي آلة المشي ليست كرجلي الانسان بل اليدين | هي التي كيدي الانسان . اما الرجلان [60] فمدوّرة [61]: (٤ - ١) م
كقدم رجل العجل [62] ثم ذكر ان هذا الاربع حيوانات [52] ليس بينهما خلل ، ولافضاء ، الا كل واحدة لازقة باختها قال : متصلة واحد بالآخر [63]. و ثم ذكر ان مع كونهما متلازقين [64]. فان وجوهها واجنحتها مفترقة من فوق قال : وجوهها و اجنحتها منبسطة من فوق [65] وتامل قوله من فوق [66]، لان الجثث متلازقة.

اما وجوهها واجنحتها ، فمفترقة لكن من فوق ، لذلك قال : ووجوهها واجنحتها منبسطة من فوق. [67] ثم ذكر انها صافية: كنظر النحاس الصقيل [68] . ثم ذكرانها ايضا مُضيّة قال : فرآها كجمرات نار [69]. فهذا جملة ما ذكر من صورة الحيوانات [70] اعني شكلها ،

---

(56) المهنية : ت، المدنية : جـ (57) : ع [حزقيال ١/٧] ، رجل يشره : ت جـ (58) : ع [حزقيال ١/٧] (+ و : ت) رجليهم رجل يشره ملمد شاين يشيبه لمعله : ت جـ (59) التي : جـ ، الذى : ت (60) الرجلان : جـ ، الرجلين : ت (61) فدورة : ت جـ ، فسدودة : ن (62) : ع [حزقيال ١/٧]، ككف رجل عجل : ت جـ (63) : ع [حزقيال ١/٩] ، حوبرت اشه ال احوته : ت جـ (64) كونهما متلازقين : ت ، كونها متلازقة : جـ (65) : ع [حزقيال ١/١١] ، و فنيهم وكنفيهم فرودوت ملمعله : ت جـ (66) : ا ، ململه : ت جـ (67) لذلك ... من فوق : ت ، - : جـ (68) : ع [حزقيال ١/٧] ، كعين نحشت قلل : ت جـ (69) : ع [حزقيال ١/١٤] ، مرايهن كجحلى اش : ت جـ (70) : ا ، الحيوت : ت جـ

وجوهرها وصورها واجنحتها ويديها ورجليها. ثم اخذ ان يصف حركات هذه الحيوانات[70] كيف هى. فذكر فيها ما تسمع.

قال ان حركات الحيوانات[70] ليس فيها لا انثناء ولا انعطاف ولا اعوجاج. بل حركة واحدة وهو قوله : ولا تعطف حين تسير[71] ثم ذكران كل حيوان[53] منهن تمشى مقابل اتجاهها وهوقوله: فكل واحد يسير امام وجهه[72]. فقد بين ان كل حيوان[73] انما تمشى الى مايلى وجهها. فياليت شعرى لاى وجه وهى ذات وجوه كثيرة لكن بالجملة ليس مشى اربعتهن لجهة واحدة ، لان لوكان كذلك لما افرد لكل واحدة حركة وقال : فكل واحد يسير امام وجه[72].

ثم انه ذكر ان هذه الحيوانات[70] صورة حركتها جَرْى وهى راجعة على اعقابها بالجرى ايضا وهوقوله : والحيوانات تنطلق وترجع[74] لان رَصُوا [رَكْض] مصدر رَصْ [رَكَضَ] و شُوبْ [رجوع مصدر| شَبْ [رَجَعَ] لم يقل هَلُوك [ذهاب] وبُوا [اياب]، بل قال (٤ - ب) م ان حركتها هى جَرْىٌ و رجوع على الأعقاب.

وبين ذلك بمثال[75] وقال : كرأى البرق[76]. وبَزَق لغة فى برق[77] . قال شبه[78] البرق الذى يُرى ان حركته اسرع حركة ، وكأنه يمتد مسرعا منقضًا من موضع ما ، ثم ينقبض ويرجع الى حيث منه تحرك

---

(71): ع [حزقيال ١٢/١] ، لايسبو بلكتن : ت ج (72) : ع [حزقيال ١/٩] ، ايش ال عبر فنيو يلكو : ت ج (73) : ا ، حيه : ت ج (74) ع [حزقيال ١٤/١] ، و هحيوت رصوا و شوب: ت ج (75) بمثال: ج بمثل: ت ، (76) : ع [حزقيال ١٤/١] ، كراه هبزق: ت ج (77) و بزق لغة فى برق: ت ج، و بزق اسم البرق: ن (78) شبه: ت ج ، فيشبه : ن

بتلك السرعة بعينها، المرة بعد المرة. وشرح يوناتان بن عزيائيل عليه السلام رصوا [ركض] وشوب [رجوع] هكذا قال طافوا حول العالم و يجعوا كمن هو سريع، مثل البرق [79]

ثم ذكر ان الجهة التى اليها تتحرك الحيوان [80] تلك الحركة بالجرى [81] والرجوع ليست حركة [82] من اجلها ، بل من اجل غيرها اعنى الغرض الالهى، فقال ان الجهة التى يكون الغرض الالهى ان تتحرك لها الحيوان [80] الى تلك الجهة تتحرك تلك الحركة السريعة التى هى ركض ورجوع [83] ، وهو قوله : فى الحيوانات حيث يوجه الروح السير كانت تسير ولا تعطف حين تسير [84]. والروح [85] هنا ليست هى [86] الريح ، بل هى غرض [87] كما بينا فى اشتراك روح [88] فيقول الجهة التى كان الغرض الالهى ان تمشى الحيوان [80] اليها ، ففى تلك الجهة تجرى الحيوان [80] اليها [89].

وهكذا ايضا قد بين يوناتان بن عزيائيل عليه السلام. قال: ذهبوا الى حيث توجهت الارادة ولم يرجعوا حينما ذهبوا [90]. ولما كان قوله: حيث يوجه الروح السير كانت تسير [84] يعطى ظاهر هذا القول إنه تارة يريد الله فى المستقبل ان تمشى [91] الحيوان [92] لجهة ما فتسير الحيوان [93]

(79) : ا ، حزرن و مقفن يت علما وتيبن بريا [بريت : ج] حدا و قليلن كحيزو برقا: ت ج (80) : ا ، الحيه: ت ج (81) حركة الجرى : ت ، الحركة بالجرى : ج (82) ليست حركة : ت ، ليس تحركه : ج ن ، ليست تحركها : ى (83) : ا ، رصوا وشوب : ت ج (84) : ع [حزقيال ١٢/١]، فى الحيوت ال اشر يهيه شمه هروح للكت يلكو لايسبو بلكتن: ت ج (85) : ا ، وروح ت ج (86) هى : ت ج ، — : ن (87) هى غرضى : ت ، الغرض : ج ، غرضا : ن (88) انظر الجزء الاول الفصل م [٤٠] (89) اليها : ت ، — ج ن (90) ا ، لا تر دى هوا [هوى ج] تمن رعوا لميزل ازلن لامتحزرن بميز لهون ت ج (91) تمشى ت ، تسير ج ن ، الحد (92) ا ، الحيه ج ، — : ت (93) ا ، الحيه ت ، ، —

فى تلك الجهة و تارة يريد الله ان تمشى لجهة اخرى مخالفة لتلك.

(٥-١) م فتمشى ، رجع وبيّن هذا الاشكال ؛ | وعرّفنا ان ليس الامر كذلك؛ و انّ «يهيه» [يكون] بمعنى «هيه» [كان]. و ذلك فى العبرانى كثير.

فقد خصصت الجهة التى اراد الله ان يمشى اليها الحيوان (93) و فى تلك الجهة التى قد اراد الله ان تسير الحيوان (93) فيها تسير و الارادة ثابتة فى تلك

(٢٦٠-ب) ج الجهة. قال فى تبيين هذا الغرض و استيفاء القول فيه | فى آية اخرى (94): الى حيث يوجّه الروح السير كانت تسير الى هناك لتسير الروح (95). فافهم هذا التبيين العجيب. فهذا ايضا مما (96) وصف من صورة حركة الاربع [ة] حيوانات (97) بعد وصف أشكالها.

ثم اخذ فى وصف آخر فقال: إنه رأى جسدا واحدا تحت الحيوانات (98) لازقا بها. وذلك الجسد متصل بالارض ، و هو ايضا اربعة اجساد ، وهو ايضا ذلك الجسد ذو اربعة اوجه ولم (99) يصف له صورة بوجه ، لا صورة انسان ولا غيره من صور الحيوان، لكنه ذكر انها اجساد عظيمة ،هولة مفزعة ، ولم يصف لها شكلا بوجه. و ذكر ان كل اجسادها اعين (100) ، و هذه هى التى سماها (101) دواليب (102) قال: وارى الحيوانات اذا بدولاب واحد على الارض بجانب الحيوانات باربعة اوجه (103).

(94): ا ، فوق احر: ت ج (95): ع [حزقيال ١/٢٠] ، عل اشر يهيه شم هروح للكت يلكو شمه هروح للكت: ت ج [روح تاتى فى اللغة العبرية بمعنى الريح و بمعنى الروح كما فى اللغة العربية و لكن الاستاذ بنهس ترجمها بالهواء و نحن اتبعنا ترجمة الكتاب المقدس فى ترجمتها بالروح] (96) مما: ج ، ما: ت (97): ا ، حيوت: ت ج (98): ا ، الحيوت: ت ج (99) ولم: ج ، لم: ت (100): ا ، عينيم: ت ج (101) سماها: ت ، اسمها: ج (102). ا ، اوفنيم: ت ج (103): ع [حزقيال ١/١٥] ، وارا هحيوت وهنه اوفن احد بارص اصل هحيوت لاربعه فنيو: ت ج

فقد بين ان هذا جسد واحد طرفه بجانب الحيوانات [104] وطرفه فى الأرض. وان ذلك الدولاب [105] ذو اربعة اوجه قال : مرأى الدواليب وصنعتها كمنظر الزبرجد ولاربعتها شـبه واحد [106] . فانتقل من قوله دولاب [107] لقوله اربعة . فقد صرح بان تلك الاربعة اوجه التى للدولاب [105] هى الاربعة اوجه [108] ثم ذكر ان شكل الاربعة اوجه [108] شـكل واحد، وهو قوله ولاربعتها شبه واحد [109] ثم بين فى هذه الدواليب [110] انها | مركبة بعضها فى بعض [111] وهو قوله : و مرآها (٥-ب) م
وصنعتها كما كان الدولاب فى وسط الدولاب [112] .

وهذه قولة لم تُقل [113] فى الحيوانات [114] ، لم يقل فى الحيوانات [114] لفظة وسط [115] ، بل بعضها ملازق للبعض [116] كما قال: متصلة واحد بالاخر [117] .

اما الدوليب [110] فذكر ان بعضها مركب فى بعض : كما كان الدولاب فى وسط الدولاب [118] . واما جملة جسد الدواليب [110] الذى ذكر انه ملآن عيونا [119] فيمكن انه يريد انها مملؤة عيونا [120] ، ويمكن

---

(104) : ا ، اصل هحيوت : ت جـ (105): ا ، الا وفن : ت جـ (106) : ع [حزقيال ١٦/١] ، مراه ها وفنيم معسيهم كعين ترشيش و دموت احد لاربعتن [لاربعتم : جـ]: ت جـ (107) : ا ، وفن : ت جـ (108) : ا ، فنيم: ت جـ (109) : ا ، دموت احد لا ربعتن : ت جـ (110): ا ، الا وفنيم . ت جـ (111) بعضها فى بعض : ت ، فى بعضها بعضا : جـ (112) : ع [حزقيال ١٦/١] ، ومرايهم [مرايهن : جـ] ومعشيهم [معشيهو : جـ] لاشر يهيه هاوفن بتوك هاوفن : ت جـ (113) تقل : ت ، تقال : جـ ، لم يقل فى الحيوانات : ت ، - : جـ (114) : ا ، الحيوت : ت جـ (115) ا ، توك : ت جـ (116) لبعض : جـ ، بعض : ت (117) : [حزقيال ٩/١] ، حوبروت اشه ال احوته : ت جـ (118) : ا ، كاشر [- : جـ] يهيه هاوفن بتوك هاوفن : ت جـ (119) : ع [حزقيال ١٨/١] ، ملا عينيم : ت جـ (120) عيونا : ت ، عيون : جـ

ان تكون ذات الوان كثيرة : ولونه كلون المُقْل [121] . ويمكن ان تكون امثلة كما نجد شيوخ اللغة يقولون مثل الذى سرق مثل الذى غصب [122] يعنون مثل ما سرق [123] او مثل ما غصب [123] او تكون احوالا [124] وصفات مختلفة من قوله : لعل الرب ينظر الى مذلتى [125] يعنى حالتى . فهذا ما وصف [126] من صورة الدواليب [110] .

واما حركة الدواليب [110] القسرية [127] فقال فيها انها ايضا لا اعواج ولا انثناء [128] ولا انعطاف فى حركتها ، حركات مستقيمة لا تختلف ، وهو قوله : فعند سيرها تسير على جوانبها الاربعة ولا تعطف حين تسير [129] . ثم ذكر ان هذه الاربعة دواليب [110] ليست هى متحركة بذاتها مثل الحيوانات [130] بل لا حركة لها فى ذاتها بوجه الا بتحريك غيرها لها [131] ، وبالغ فى تكرير هذا المعنى وكده مرات وجعل محرك الدواليب [132] انما هو الحيوانات [130] حتى يكون على جهة المثل حال الدولاب [133] مع الحيوان [134] كمن ربط جسدا ميتا فى يدى حيوان او [135] رجليه . فكلما [136] تحرك ذلك الحيوان تحركت تلك الخشبة او ذلك الحجر المربوط بعضو ذلك الحيوان ، فقال .

---

(121) : ع [العدد ٧/١١] ، وعينو كمين هبدولح : ت ج [كلمة « عين » هنا بمعنى اللون وتاتى بمعنى المثل ايضا] (122) : ا ، كمين شجنب كمين شجزل : ت ج (123) قد استبدلا فى نسخة ج (124) احوالا : ت ، احوال : ج (125) : ع [الملوك الثانى ١٢/١٦] ، اولى يراه [ادنى - : ج] بعينى : ت ج (126) وصف : ت ، وصفه : ج (127) القسرية : ج ، - : ت (128) انثنا : ت ، انثنى : ج (129) ع [حزقيال ١٧/١] ، على اربعت ربعيهن [ربعيهم ج] بلكتم يلكو لايسبو بلكتن ت ج (130) ا ، الحيوت : ت ج (131) لها ج ، ت (132) : ا ، الاوفنيم ت ج (133) : ا ، الاوفن : ت ج (134) . ا ، الحيه : ت ج (135) او : ج ، و ت (136) فكلما : ت ، فكل ما : ج

وعند سير الحيوانات تسير | الدواليب بجانبها وعند ارتفاع الحيوانات عن الارض ترتفع الدواليب[137] ، وقال[138] : والدواليب ترتفع معها[139] . و بيّن العلة فى ذلك وقال : لأن روح الحيوان فى الدواليب[140] . وكرّر هذا المعني للتاكيد والتفهيم فقال[141] : فعند سير تلك تسير ، وعند وقوفها تقف وعند ارتفاعها عن الارض ترتفع الدواليب معها لان روح الحيوان فى الدواليب[142] . (٦-١)م

فتكون الرتبة فى هذه الحركات هكذا ايّ جهة كان الغرض الالهى ان تتحرك الحيوانات[130] اليها ، فالى تلك الجهة تحركت الحيوانات[130] وبحركة الحيوانات[130] تتحرك الدواليب[132] على جهة التبع لها بالارتباط ، لابأن الدواليب[132] تتحرك[143] من تلقاء انفسها[144] نحو الحيوانات[130] و نسق هذه الرتبة وقال : الى حيث يوجّه الروح السير كانت تسير الى هناك لتسير الروح والدواليب ترتفع معها لان روح الحيوان فى الدواليب[145] . و قد اعلمتك ترجمة يوناتان بن عزيائيل عليه السلام قال : ذهبوا الى حيث توجهت الارادة الخ.[90].

فلما تم من وصف الحيوانات[130] صورها و حركتها و ذكر الدواليب

(137) : ع [حزقيال ١٩/١] ، و بلكت هحيوت يلكو هاو فنيم اصلم و بهنشا هحيوت معل هارص ينشاو هاو فنيم : ت ج (138) وقال : ت ، – : ج (139) : ع [حزقيال ٢٠/١] ، و هاو فنيم نشاو لعمتم : ت ج (140) : ع [حزقيال ٢١/١] ، كى روح هحيه باو فنيم : ت ج (141) فقال : ت ، و قال : ج (142) : ع [حزقيال ٢١/١] ، بلكتم يلكو وكعمدم يعمدو و بهنشام معل هارص ينشاو هاو فنيم لعمتم كى روح هحيه باو فنيم: ت ج (143) تتحرك : ت ، تتحركوا : ج ن (144) انفسها: ت ، انفسهم : ج ن (145) : ع [حزقيال ٢٢/١] ، عل اشر يهيه شم هروح للكت يلكو شمه هروح للكت و هاو فنيم ينشاو لعمتم كى روح هحيه بـ – : ج] ا و فنيم : ت ج

[132] التى تحت الحيوانات [130] وارتباطها بها وتحركها بحركتها، أخذ فى ادراك ثالث ادركه ورجع لوصف اخر، وهوما فوق الحيوانات [130]، فقال: ان فوق الاربع [ة] حيوانات جلد [146]، وفوق الجلد شبه (٦-ب) م عرش وعلى العرش شبه كرأى بشر [147] فهذا جملة ما وصفه فى الادراك الذى ادركه اولا بنهر كبّار [147].

(٢٦١-ا) ج

فصل ج [٣]

لما ذكر حزقيال عليه السلام [148] من صفة المركبة ما وصف فى اول السفرعاد له ذلك الادراك بعينه مرة ثانية | عندما اسرى به بمرأى النبوة [149] لاورشليم فبين لنا اشياء لم تتبين [150] اولا. من ذلك ان نقلنا من لفظ حيوانات [151] للفظ كروبين [152] واعرفنا ان الحيوانات [151] المذكورة اولا هم ايضا ملائكة اعنى الكروبين [152] فقال: وعند سير الكروبين تسير الدواليب بجانبهم وعند رفع الكروبين اجنحتهم ليصعدوا عن الارض لا تعطف الدواليب عن جانبهم [153]. واكد ارتباط الحركتين كما ذكرنا. ثم قال: هذا هو الحيوان الذى رأيته تحت اله اسرائيل عند نهر كبّار او علمت انهم كروبون [154].

---

(146): ع [حزقيال ١/ ٢٢]، ان فوق الا ربع حيوت رقيع: ت ج (147): ع [حزقيال ١ / ١٦]، و على الرقيع دموت كسا وعل الكسا دموت كمراه ادم: ت ج (148) عليه السلام: ت، –: ج (149): ا، بمراه هنبواه: ت ج (150) تتبين: ت، تبن: ج (151): ا، الحيوت: ت ج (152): ا، كروبيم: ت ج (153): ع [حزقيال ١٠/١٦]، و بلكت هكروبيم يلكو هاو فنيم اصلم و نشات هكروبيم ات كنفيهم لروم معل هارص لا يسبو فنيم جم هم با صلم: ت ج (154): ع [حزقيال ١٠/٢٠]، هيا هحيه اشر رايتى تحت الهى يسرال بنهر كبر و ادع كى كروبيم همه: ت ج

، "كرر الصور بعينها، والحركات بعينها. وبيّن [155] ان الحيوانات [151] هم الكروبون؛ والكروبون [152] هم الحيوانات [151]. ثم بين فى هذا الوصف الثانى معنى اخر، وهو ان الدواليب هم افلاك [156] قال: وسميت الدواليب بالعجلة على مِسْمَعَىّ [157] ثم بين معنى ثالثا فى الدواليب [158] فقال فيهم: بل الى الموضع الذى يتوجه اليه الرأس تسير و راءه ولا تعطف حين تسير [159].

فقد صرح ان حركة الدواليب [158] القسرية انما هى تابعة للموضع الذى يتوجه اليه الرأس [159] الذى بين ان ذلك تابع للمكان الذى تذهب اليه الروح [160]. ثم زاد معنى رابعا فى الدواليب [158] فقال: والدواليب ملأى عيونا على المحيط وذلك لدواليبهم الاربعة [161] | ولم يذكر هذا المعنى (٧-١) م اولا، ثم قال ايضا [162] فى الدواليب [158] فى هذا الادراك الاخير: واجسامهم وظهورهم وايديهم واجنحتهم [163]. ولم يذكر للدواليب اولا لااجسام ولا ايدى ولا اجنحة [164] بل انها اجساد فقط، وصار اخيرا الى ان قال انها ذات لحم ويدين واجنحة، ولكنه لم يذكرلها صورة بوجه.

ثم بين ايضا فى هذا الادراك الثانى ان كل دولاب [165] ينسب لكروب فقال: بجانب كروب دولاب وبجانب كروب آخر دولاب

(155) بين: ت، تبين : جـ ن (156) : ا، الا وفنيم.. الجلجليم: ت جـ (157) : ع [حزقيال ١٠/١٣]، لاو فنيم لهم قورا هجلجل بازنى: ت جـ (158) : ا، الاو فنيم: ت جـ (159) : ع [حزقيال ١٠/١١]، كى همقوم اشر يفنه هراش احريو يلكو لا يسبو بلكتن: ت جـ (160) : ا، ال يشر يهيه شمه هروح للكت: ت جـ (161) : ع [حزقيال ١٠/١٢]، وهاوفنيم ملايم عينيم سبيب لاربعه اوفنيم [لاربعتم اوفنيهم: ت]: ت جـ (162) ايضا: جـ ن - : ت (163) : ع [حزقيال ١٠/١٢]، بسرم جبيهم ويديهم وكنفيهم: ت جـ (164) : ا، للاو فنيم اولا لا بسر ولا يديم ولا كنفيهم: ت جـ (165) : ا، اوفن: ت جـ

آخر (166) ثم بين ايضا هنا ان الاربع[ة] (167) حيوانات (151) هى حيوان واحد (168) لالتزاق بعضها ببعض قال هذا هو الحيوان الذى رأيته تحت اله اسرائيل عند نهر كبار (169). وكذلك ايضا الدواليب (158) انما سماها دولابا واحدا على الارض (170). وان كانت اربعة دواليب (158) كما ذكر لاتصال بعضها ببعض وكونها كلها : ولاربعتها شبه واحد (171). فهذا مازادنا من البيان فى صورة الحيوانات والدواليب (172) بهذا الادراك الثانى.

فصل د [٤]

ينبغى ان ننبهك على معنى ما ذهب اليه يوناتان بن عزيا ئيل عليه السلام. وذلك انه لما رأى التصريح بقوله : وسميت الدواليب بالعجلة على مسمعى (173) قطع قطعا ان الدواليب (174) هم السماوات فترجم كل دولاب فلكا ، وكل دواليب افلاكا (175). ولا شك عندى انه عليه السلام انما قوّى عنده هذا التاويل | قول حزقيال عليه السلام. فى الدواليب (174) (٧ - ب) م
انها كمنظر الزبرجد (176). وهذا لون منسوب الى السماء (177) كما هو مشهور.

(166) : ع [حزقيال ١٠/٩ ،] ، او فن احد اصل هكروب احد [+ و افن احد اص هكروب احد : ت] : ت ج (167) ا الاربعة : ج، لاربع : ت (168) : ا ، حيه احت ت ج (169) : ع [حزقيال ١٠/٢٠] هيا هحيه اشر رايتى تحت الهى يسرال بنهر كبر : ت (170) : ع [حزقيال ١/١٥] ، اوفن احد بارص : ت ج (171) : ع [حزقيال ١/١٢] دموت احد لاربعتن : ت ج (172) : ا ، الحيوت و الاو فنيم : ت ج (173) : ع [حزقيال ١٠/١٣] ، لاو فنيم لهم قورا هجلجل بازنى : ت ج (174) : ا ، الاو فنيم : ت ج (175) ا ، كل او فن جلجلا و كل او فنيم جلجليا : ت ج (176) : ع [حزقيال ١/١٦] ، كمه ترشيش : ت ج (177) الى السماء : ت ، للسماء : ج ن

فلما وجد النص : ارى الحيوانات اذا بدولاب واحد على الارض الذي يدل ذلك[178] بلا ريب ان الدواليب على الارض[179] صعب[180] عليه ذلك بحسب ذلك التاويل ، فطرد تاويله وتأوّل قوله هنا ارض[181] انه سطح السماء الذي ذلك ارض[181] بالاضافة لما فوق ذلك السطح فترجم دولاب واحد على الارض تحت علو السماء[182] . فافهم تاويله كيف هو . والذي يبدو لى ان كان الداعى لهذا التاويل كونه عليه السلام اعتقد ان الفلك[183] اسم اول للسماء. ويبدولى ان ليس الامر الا هكذا. و ذلك ان الدحرجة اسمها جَلْجلة[184] و اُدَحْرِجك من الصخور[185] و دحرج الحجر[186] .

ومن اجل ذلك قيل و كالمتدحرج امام الزوبعة[187] لتدحرجه ، ولذلك سميت جمجمة الرأس جُلْجُلَة[188] لكونها للتدوير[189] ولكون[190] كل كرة فهى سريعة الدحرجة سمى كل شئ كرى جلجالا [فلكا] و لذلك سميت السموات « جلجليم » [افلاكا] لأستدارتها اعنى لكونها كرية فيقولون هو فلك يدور[191] .

(178) : ع [حزقيال ١ / ١٥] ، وارا هيوت و هنه او فن احد بارص : ت ج
(179) «ذلك» قبل «يدل» ف ج (181) : ا ، ارص : ت ج (180) : ا، الاو فنيم بارص : ت ج (181) : ا، ارص : ت ج (182) : ا ، او فن احد بارص ملرع لروح شميا : ت ج
(183) : ا ، جلجل : ت ج (184) جلجلة : ا [و ضمنا هذه الكلمة لانها مشتركة بين العبرية و العربية]، جلجول : ت ج (185) : ع [ارميا ٥١/٢٥] ، و جلجلتيه من هسلعيم : ت ج
(186) : ع [التكوين ٢٩/١٠] ، و يجل ات هابن : ت ج (187) : ا ، وكجلجال لفنى سوفه : ت ج [انظرا شعيا ١٧/١٣] (188) : ا ، جلجلت : ت ، حوجلولت : ج (189) للتدوير: ت ، للدور : ج ن (190) و لكون: ت ، لان: ج (191): ا ، جلجل هوا شحوزر : ت ج [شبات : ١٥١ ب]

ويسمون ايضا البكرة [192] فلكا [193] لهذا المعنى بعينه فقوله سميت الدواليب بالعجلة على مَسمَعَىَّ ليعلمنا بشكلها. اذ لم يذكرلها شكل [194] ولا صورة الا [195] انها افلاك [196] . واما قوله فيها : كالزبرجد [197] فقد شرح ذلك ايضا فى الوصف الثانى وقال فى الدواليب ومرآى الدواليب كمنظر حجر الزبرجد [198] . وترجم [199] يوناتان بن عزيائيل عليه السلام : كمنظر حجر قيم [200]

(٨-١) م وقد علمت ان بهذا اللفظ بعينه ترجم آنقلوس : شبه صنعة من بلاط [201] . وقال كعابد حجرقيم [202] فلافرق | بين قوله : كمنظر حجرالزبرجد [203] وبين قوله: شبه صنعة من بلاط [201]. فافهم هذا ولا تستشنع كونى ذكرت تاويل يوناتان بن عزيا ئيل عليه السلام وتاولت خلافه فانت تجد كثيرا من الحكماء [204] ، بل من المفسرين يخالفون تاويله فى بعض الفاظ ، وفى معان كثيرة من معانى النبيين [205] .فكيف لا يكون

(٢٦١-١) ج ذلك فى هذه | الغوامض ؟ وايضا فانى لا ارجح لك تاويلى ، بل افهم تاويله كله مما نبهتك. وافهم تاويلى، والله اعلم باىّ التاويلين هو المطابق لما اريد.

(192) البكرة : ت، الباكرة: ج (193) : ا ، جلجل: ت ج (194) شكل : ت ، شكلا : ج (195) الا : ت ، لا : ج (196) : ا ، جلجليم : ت ج (197) : ا ، كترشيش : ت ج (198) : ع [حزقيال ١١ / ٩] ، الاوفنيم ومراه هاوفنيم كعين ابن ترشيش : ت ج (199) ترجم : ت ، ترجمه : ج (200) : ا ، كعين ابن طبا : ت ج (201) : ع [الخروج ١٤/١٠] ، كمعسه لبنت هسفير : ت ج (202) : ا ، كعوبد ابن طبا : ت ج (203) : ا ، كعين ابن ترشيش : ت ج (204) : ا ، الحكيم : ت ج (205) : ا ، النبايم : ت ج

فصل ه [٥]

مما ينبغي ان تتنبه عليه قوله : رُؤى الله [206] ولم يقل مرأى [207] بلفظ الافراد الا مَرأى [208] لانها ادراكات كثيرة مختلفة الانواع اعنى ثلثة ادراكات : ادراك الدواليب [209] ، وادراك الحيوانات [210] ، وادراك الادم الذى فوق الحيوانات [210] . وفى كل ادراك منها قال : ورأيت [211] وذلك ان فى ادراك الحيوانات [210] قال : فرأيت فاذا بريح عاصفة الخ. [212] . وفى ادراك الدواليب [209] قال : رأيت الحيوانات اذ بدولاب واحد على الارض [213] . وفى ادراك الآدم [214] الذى فوق الحيوانات بالرتبة قال: ورايت كمنظر النحاس اللامع الخ. من مرأى حقويه الخ. [215] ولم يكرر لفظ : ورأيت [211] بوجه فى وصف المركبة الا فى هذه الثلاث كرّات [216] . وقد بينوا حكماء [217] «المشنه» هذا المعنى ، وهم نبهونى عليه.

وذلك انهم قالوا إن الإدراكين الاولين اعنى | ادراك الحيوانات [210] (٨ - ب) م والدواليب [209] فقط يجوز تعليمه.

---

(206) : ع [حزقيال ١/١] ، مراوت الهيم : ت جـ (207) : ا ، مراه : ت جـ (208) : ا ، مراوت : ت جـ (209) : ا ، الاوفنيم : ت جـ (210) : ا ، الحيوت : ت جـ (211) : ا ، وارا : ت ، وارى : جـ (212) : ع [حزقيال ٤/١] ، وارا [وارى : جـ] وهنه روح سعره كو : ت جـ (213) : ع [حزقيال ١٥/١] ، وارى هحيوت وهنه اوفن احد بارص كو : ت جـ (214) الادم : ت ، الامر : جـ ن (215) : ع [حزقيال ٢٧/١] ، وارى [ا : ت] ، كعين حشمل وكو لمراه متنيو وكو : ت جـ (216) كرات : ت ، بدات : جـ (217) حكما : جـ ، حكمى : ت

و الإدراك الثالث الذى هو النحاس اللامع[218] وما اتصل بذلك لا يعلَّم منه غير رؤس الفواصل (*) وسيدنا القديس[219] يعتقد ان الثلثة [220] الادراكات كلها تسمى قصة الامر[221] وهى التى لا يعلَّم منها غير رؤس الفواصل [222]. ونصهم فى ذلك هو هذا الى اين [تُعلَّم] ؟ قصة الامر؟ الرّبي ما ير يقول: حتى « ورأيت » [223] الاخير. الربى اسحق يقول: « الى النحاس اللامع ». ومن « ورأيت » [224] [الاول] حتى « النحاس اللامع » تعلَّم تماما. من هناك فصاعدا، تعطى [للمتعلم] رؤس الفواصل. البعض يقول: من « ورأيت » [الاول] حتى « النحاس اللامع » تعطى اه رؤس الفواصل. ومن هناك وما بعد [يعلَّم]، اذا كان حكيما فاهما بنفسه، والا فلا. [225]

فقد بان لك من نصوصهم انها إدراكات مختلفة. والتنبيه عليها ورأيت ورأيت ورأيت[226] وانها مراتب. وان الأدراك الأخير منها وهو المقول عنه: ورأيت كمنظر النحاس اللامع[227] اعنى صورة الرجل المُبعَّض [228] الذى قيل فيه: من مرأى حقويه الى فوق، ومن مرأى حقويه الى تحت[229] هو[230] آخر الأدراكات واعلاها والاختلاف ايضا

(218) انظر الرقم 215 (219): ا، راشى هفرقيم و ربينو هقد وش: ت ج (220) الثلاثة: ت، الثلث: ج (221): ا، ممسه مركبه: ت ج (222): ا، راشى هفرقيم: ت ج (223) حزقيال ١/٢٧ (224) حزقيال ١/٤ (225): ا، عد هيكن ممسه مركبه؛ مايراو مر عد وارا بتراه؛ يصحق اومر عد حشمل من وارا حشمل مجمرينن اجورى مكان و ايلك موسرين لو راشى هفرقيم ايكاد امرى من وارا و عد حشمل مسر ينن راشى هفرقيم مكان و ايلك ام هيه حكم مبين مدعتو اين واى لا لا: ت ج [حجيجه ١٣-ا] (226): ا، وارا وارا وارا: ت ج [الاان الفات الاخير ياء فى ج] (227): ع [حزقيال ١/٢٧]، وارى كعين حشمل: ت ج (228) المبعض: ت، المبعضه: ج ن (229): ع [حزقيال ١/٢٧]، ممراه متنيو و لمعله [لمطه: ج]، و ممراه متنيو و لمطه [لمعله: ج]: ت ج (230) هو: ت، هى: ج

بين الحكماء [231] . هل يجوز ان يشار فى تعليمه بشئ اعنى [230] باعطاء رؤس الفواصل [232] ولا يجوز بوجه ان يشـــار فى تعليم هذا الادراك الثالث ، ولو برؤس الفواصل [233] بل من هو حكيم وفاهم بنفسه [234] . وكذلك ايضا الاختلاف بين الحكماء [235] كما ترى فى الادراكين الاولين ايضا اعنى الحيوانات والدواليب [236] . هل يجوز تعليم معانى ذلك بتصريح اولاً يجوز الا باشـــارة وألغاز برؤس الفواصل [233] وينبغى ان تتنبه ايضا على ترتيب هذه الادراكات | الثلثة. وذلك انه قدّم ادراك الحيوانات [237] (٩ - ١) م لانها اقدم بالشرف والسببية كما ذكر : لان روح الحيوان فى الدواليب. [238] وبغير ذلك ايضا ، وبعد الدواليب [239] الادراك الثالث الذى هو اعلى رتبة من الحيوانات كما بان . وعلة ذلك ان الادراكين متقدمان فى العلم ضرورة للادراك الثالث ، فبهما [240] يستدل عليه .

فصل و [٦]

اعلم ان هذا المعنى الجليل العظيم الذى اخـذ حزقيال عليه السلام ان يعلمنا به من وصف المركبة بالتحريك النبوى الذى حرّكه ، لإ علامنا به هو المعنى بعينه الذى اعلمنا به اشعيا عليه السلام [241] بتجميل لا يحتاج الى هذا التفصيل وهو قوله : رأيت السيد [الله] جالسا على عرش عال رفيع وأذياله تملأ الهيكل من قوته السَّرَافون قائمون الخ [242] . قد بينوا لنا

(231) ا ، الحكيم : ت ، الحكين : ج (232) : ا ، بمسيرت راشى هفرقيم : ت ج (233) ا ، براشى هفرقيم : ث ج (234) : ا ، حكم و مبين مدعتو : ت ج (235) : ا ، الحكيم ب ـ (236) ا ، الحيوت والاوفنيم ت ج (237) : ا ، الحيوت : ت ج (238) ع [حزقيال ١ ٢١] ، كى روح هحيه باوفنيم ت ـ (239) : ا ، الاوفنيم : ت ج (240) فبهم ت ، وبهما ج (241) عليه السلام : ت ـ ج (242) [اشعيا ٦ : ١ - ٢] . و ر د ' ت الله [ادنى ت] يوشب على كسا رم و نشا و شوليو ملايم ات ههيكل شرفيم عومديم كو ب ـ

الحكماء [215] ذلك كله . ونبهونا على هذا الباب ، وقالوا : إن الإدراك الذى ادركه حزقيال هو بعينه الادراك الذى ادركه اشـعيا. ومثلوا فى ذلك مثالا برجلين رأيا السلطان حين ركوبه

احد هما من اهل الحاضرة .

والثانى من اهل البادية .

فالذى من اهل الحاضرة لعلمه بان اهل البلد عالمون بهيئة ركوب السلطان لم يصف هيئة ركوبه ، بل قال رأيت السلطان فقط .

(٩-ب م) والآخر لكونه يريد يصف لاهل البادية | الذين لاعلم لهم بشئ من هيئاته فصّل لهم كيف هيئة ركوبه ، وصفة اجناده ومتصرفيه [243] والذين ينفذون اوامره .

وفى هذا القدر من التنبيه فوائد عظيمة جدا وهوقولهم فى «حجيجه» : كل ما رآه حزقيال رآه اشعيا. اشعيا مثل رجل المدينة الذى رأى الملك اما حزقيال فمثل رجل القرية الذى رأى الملك [244] . وهذا النص يمكن ان يتاول لقائله ما ذكرته اولا ، وهو ان اشـعيا لم يكن اهل عصره محتاجين ليبين لهم ذلك التفصيل ، بل كفاهم قوله : ورأيت الله الخ . وابناء المهجر [245] كانوا محتاجين لهذا التفصيل ويمكن ان يكون هذا

(٢٦٢-١) ج القائل اعتقد ان اشـعيا اكمل من حزقيال | وان هذا الادراك الذى اندهش له حزقيال واستهوله كان عند اشـعيا معلوما علما لا يقتضى الاخبار به باغراب لكونه امرا معلوما عند الكاملين.

---

(243) متصرفيه : ت ، مصرفيه . ج (244) . ا ، [حجيجه ١٢ ب] ، كل مه [. - ج] شراه يحزقال راه يشميه دو مه لبن كرك شراه ات هملك يحزقال دو مه لبن كفر شراه ات هملك . ت ج (245) . ا ، وازا ات ادنى [الله : ج] ، وبنى مجوله [+ مجلوه : ج] : ت ج

فصل ز [٧]

من جملة ما ينبغي البحث عنه تقييد [246] ادراك المركبة بالسنة والشهر واليوم وتقييد [246] الموضع. فهذا مما ينبغى ان يطلب له معنى، ولا يظن انه امر لا معنى فيه. ومما ينبغى تأماه وهو مفتاح الجميع قوله: انفتحت السموات [247] . وهذا شئ كثر فى كلام الانبياء اعنى ذكر استعارة [248] الانفتاح، وانفتاح الابواب ايضا: افتحوا الابواب [249] وفتح ابواب السماء [250]، وارتفعن ايها المداخل الابدية [251] افتحوا لى (١٠ - ١) م ابواب البرّ [252] ومن هذا كثير. ومما يجب ان تتنبه عليه كون هذا الوصف كله وان كان بمرأى النبوة [253] بلا شك كما قال: وكانت عليه هناك يد الرب [254] . لكنه مع ذلك تغيرت العبارة عن اجزاء هذا الوصف تغيرا عظيما جدا. وذلك انه لما ذكر الحيوانات [255] قال: شبه اربعة حيوانات [256] ولم يقل اربعة حيوانات [257] فقط. وكذلك قال: وشبه على رؤس الحيوان جَلَد [258] . وكذلك قال: شبه عرش كمرأى حجر اللازَورد [259] وكذلك قال: شبه كمرأى بشر [260] .

(246) تقييد: ت، تقيد: ج (247) حزقيال ١/١]، نفتحو هشميم: ت ج (248) استعارة: ت، استعار: ج (249): ع [اشعيا ٢/٢٦]، فتحو شعريم: ت ج (250): ع [المزمور ٢٣/٧٧]، ودلتى شميم فتح: ت ج (251): ع [المزمور ٩/٢٣]، وشاو فتحى عو: ت (252): ع [المزمور ١٩/١٠٧]، فتحولى شعرى صدق: ت ج (253): ا، بمراد هنبواه: ت ج (254): ع [حزقيال ٣/١]، وتهى عليوشم يدالله [ادنى: ت]: ت ج (255) ا، الحيوت ت ج (256): ع [حزقيال ٢١/١]، دموت اربع حيوت: ت ج (257) ، اربع حيوت: ت ج (258): ع [حزقيال ٢٢/١]، دموت على راشى هحيه رقيع ت ج [شبه غير موجود فى ع، والحيوان جمع فى ع] (259): ع [حزقيال ٢٦/١]، كمراه ابن سفير دموت كسا ت ج (260) ع [حزقيال ٢٦/١]، دموت ادم: ت ج

كل هذه قال فيها شبه [261] . اما الدواليب [262] فانه لم يقل فيها شبه دولاب ولا شبه دواليب [263] بوجه الا اخبارا مطلقا بصورة وجودية على ما هى عليه ولا يغلطك قوله : ولاربعتها شبه واحد [264] لان ذلك [265] ليس فى هذا النسق، ولا بحسب المعنى المشار اليه . وجاء فى الادراك الاخير اكّد هذا المعنى وبيّنه وذكر الجلد [266] مطلقا، لما بدأ بذكره و فصّله وقال : ورأيت فاذا على الجلّد الذى على رؤس الكروبين مثل حجر اللازورد مثل شبه عرش قد ترآءى عليهم [267] . اطلق القول هنا فى الجلد [266] ولم يقل شبه جلد [268] كما كان عند اضافته لرؤس شبه الحيوانات [269] . اما العرش [270] فقال شبه عرش ترآءى عليهم [771] دليلا [272] على تقدم ادراك الجلد [266] اولا ، وبعد ذلك : ترآءى له عليه شبه عرش [273] فافهم ذلك.

ومما يجب ان تتنبه عليه كونه وصف فى الادراك الاول ان الحيوانات [255] ذات اجنحة وايدى بشر [271] معا . وفى هذا الادراك الثانى الذى بيّن فيه ان الحيوانات هى الكروبون [275] ادرك اولا اجنحتها | فقط . م (١٠ -ب)
وبعد ذلك حدثت لها [276] ايدى بشر [274] فى ادراكه قال : فظهر

---

(261) . ا ، دموت : ت ج (262): ا ، الاوفنيم : ت ج (263) : ا ، دموت اوفن ولا دموت اوفنيم : ت ج (264) : ع [حزقيال ٢٦/١] ، دموت احد لا ربعتن : ت ج (265) ذلك بعد ليس فى ت (266) : ا ، الرقيع : ت ج (267) : ع [حزقيال ١/١٠] ، وارى وهنه ال هر تيع] اشر عل راشي هكروبيم كابن سفين كراه دموت كسا نراه عليهم : ت ج (268): ا ، دموت رقيع : ت ج (269) . ا ، لراشى دموت حيوت ت ج (270) : ا ، الكسا : ت ج (271) القسم الاخير من الرقم 267 (272) دليلا . ت ، دليل . ج (273) ا ، راه لو عليو دموت كسا . ت ج (274) ا ، يدى ادم . ت ح (275) ا ، الحيوت هى الكروبيم ت ح (276) لها . ت ، . . ج

فى الكروبين شكل يد بشر تحت اجنحتهم [277] قوله شكل [278] مثل قوله شبه [261] ورتبة [279] ذلك تحت [280] اجنحتهم [281] فافهم هذا. تامل كيف صرح بقوله : الدواليب معهم [282] . وان كان لم يصفها بصورة. قال ايضا : ومثل مرأى قوس الغمام فى يوم مطركان مرأى هذا الضياء من حوله. هذا مرأى شـبه مجد الرب [283] مادة القوس [284] الموصوفة وحقيقتها وما هيتها معلومة. وهذا اغرب ما يمكن ان يكون فى التشبيه والتمثيل. وهذا بلا شك بقوة نبوية فافهم ذلك.

ومما يجب ان تتنبه عليه تبعيضه شبه بشر على العرش [285] واعلاه كمنظر النحاس اللامع [286] واسفله كمرأى نار [287] وهذه لفظة : النحاس اللامع [288] بينه‌ا انها مركبة من معنيين « حَشْ + مَلْ » يعنى السرعة وهو دليل «حش» ، والقطع وهو دليل [289] « مل » القصد اجتماع معنيين متباينين باعتبار جهتين عليه علو وسفل على طريق التشبيه.

وقد نبهونا تنبيها ثانيا ، وقالوا انه مشتق من الكلام والسكوت قالوا هم تارة سـاكتون وتارة متكلمون [290] اشتقوا السكوت من : طالما سـكتُ [291] تنبيها [292] على المغنيين بكلام دون صوت. ولا شك

(277) : ع [حزقيال ١٠/٨] ، وير الكروبيم تبنيت بد ادم تحت كنفيهم : ت ج (278) : ا ، تبنيت : ت ج (279) رتبة : ت ج ، رتبت : ن (280) تحت : ت ج ، تحته تحت : ن (281) : ا ، كنفيهم : ت ج (282) : ع [حزقيال ١٠/١٩] ، او فنيم لعمتن [لمله : ج] : ت ج (283) : ع [حزقيال ١/٢٨] ، كزاد هقشت اشر يحيه بعنن بيوم هجشم كن مراه هنجه سبيب هوامراه دموت كبود الله [ادنى : ت] : ت ج (284) : ا ، القشت : ت ج (285) : ا ، دموت ادم شعل هكسا : ت ج (286) : ا ، كمين حشمل : ت ج (287) : ا ، كراه اش : ت ج (288) : ا ، حشمل : ت ج (289) دليل : ت ، مدلول: ج ن (290) : ا ، فعميم حشوت فعميم مملوت: ج (291): ع [اشعيا ٤٢/١٤] ، هحشيتى معولم (معولم : ج) : ت ج (292) تنبيها : ت ، تنبيه : ج

ان قوالهم تارة ساكتون وتارة متكلمون [290] . انما هو عن شئ مخلوق. فارى كيف صرحوا لنا ان هذه شبه بشر على العرش [293] المُبعَّض ، ليس ذلك مثالا عنه تعالى عن كل تركيب ؛ بل مثالا [294] عن شئ مخلوق. وهكذا قال النبي [295] : مرأى شبه مجد الرب [296] . ومجد الرب [297] (١١ - ا) م ليس هو الرب [298] كما بينا مرات. فكل | ما مثّل فى هذه الادراكات كلها انما هو مجد [299] الله [298] اعنى المركبة لا الراكب [300] ، ان لا يمثل تعالى. فافهم هذا.

فقد اعطيناك ايضا فى هذا الفصل من رؤس الفواصل [301] ما اذا ضممت [302] تلك الرؤس [303] جاءت منها جملة مفيدة فى هذا الغرض. واذا تاملت كل ما قلناه فى فصول هذه المقالة الى هذا الفصل ، تبين لك من هذا المعنى اكثره ، اوكله الا جزئيات يسيرة ، وتكريرات قول يخفى امرها. ولعل عند التامل البليغ ينكشف ذلك ، ولا يخفى منه شئ ولا تتعلق [304] آما لك بانك تسمع منى بعد هذا الفصل ولو كلمة واحدة فى هذا المعنى ، لا بتصريح ولا بتلويح ؛ لانه قد قيل فى ذلك كل ما يمكن قوله ، بل قد تقحمت كثيرا ، فلنأ خذ فى معان اخرى من جملة المعانى التى أوأمّل ان بينها فى هذه المقالة.

---

(293) : ا ، دموت ادم شعل هكسا : ت ج (294) مثالا : ت ، مثال : ج (295) النبى : ج ، النبيا : ت (296) : حزقيال ١/٣] ، هوامراد دموت كبود الله : ت ج (297) : ا ، كبود الله [ادنى : ت]. : ت ج (298) الله : ج ، ادنى : ت (299) : ا ، كبود : ت ج (300) : ا ، الروكب : ت ج (301) : ا ، راشى هفرقيم : ت ج (302) ضممت : ت ، تممت : ج ن (303) : ا ، الراشيم : ت ج (304) تتملق : ت ج ، تعلق : ن

فصل ح [٨]

كل الأجسام الكائنة الفاسدة انما يلحقها الفساد من جهة مادتها لا غير. اما من جهة الصورة وباعتبار| ذات الصورة، فلا يلحقها فساد، (٢٦٢-ب) ج بل هي باقية. الاترى ان الصور النوعية كلها دائمة باقية، وانما يلحق [305] الفساد للصورة بالعرض اعنى لمقارنتها المادة وطبيعة المادة وحقيقتها انها ابدا لا| تنفك من مقارنة العدم [306]. فلذلك لا تثبت فيها صورة (١١-ب) م بل تخلع صورة وتلبس اخرى دائما. وما اغرب قول سليمان بحكمة فى تشبيهه المادة بامرأة الرجل الزانية [307] لان لا توجد مادة دون صورة بوجه. فهى امرأة رجل [308] دائما، لا تنفك من رجل [309] ولا توجد خالية [310] ابدا، ومع كونها امرأة رجل [308] فلا تبرح طالبة رجلا [311] اخر تستبدل به بعلها، وتخدعه وتجذبه بكل وجه الى ان ينال منها ما كان ينال بعلها.

وهذه حال المادة وذلك ان اىّ صورة كانت فيها فتلك الصورة تُهَيّئُها لقبول صورة اخرى؛ ولا تزال فى الحركة لخلع هذه الصورة الحاصلة وتحصيل اخرى، [312] وهى الحال بعينها بعد حصول الصورة الاخرى. فقد بان ان كل تلاف وفساد أو نقص، انما هو من اجل المادة. وبيان ذلك فى الانسان مثلا ان تشويه صورته، وخروج اعضاءه عن طبيعتها. وكذلك ضعف افعاله [314] كلها او بطلانها، او اضطرابها، لا فرق بين [315] ان يكون ذلك كله فى اصل الجبلة او طارئا عليه [316] انما ذلك كله تابع لمادته الفاسدة، لا لصورته.

---

(305) يلحق : ج ، لحق : ت (306) العدم : ت ، عدم : ج (307) : ا ، باشت ايش زونه : ت ج (308) : ا ، اشت ايش : ت ج (309) : ا ، ايش : ت ج (310) : ا ، فنديه : ت ج (311) رجلا : ج ، رجل : ت (312) ولاتزال ... اخرى : ت ، – : ج (313) افعاله : ت ، افعالها : ج (315) بين : ج ، – : ت (316) عليه : ت ، عليها : ج

وكذلك كل حيوان انما يموت ويمرض من اجل مادته لا من اجل صورته. وجميع معاصى الانسان وخطاياه [317] كلها، انما هي تابعة لمادته لا لصورته. وفضائله كلها انما هى تابعة لصورته. مثال ذلك ان ادراك الانسان بارئه وتصوره كل معقول، وتدبيره لشهوته وغضبه وفكرته فى ما [318] ينبغى ان يؤتى [319] وما ينبغى ان يجتنب ، كل ذلك تابع لصورته.

اما | اكله وشربه ونكاحه وشرهه فى ذلك وكذلك غضبه، وكل خلق شئ [320] يوجد له ، فان ذلك كله تابع لمادته. فلما تبين ان الامر كذلك ، ولم يمكن بمقتضى الحكمة الالهية ان توجد مادة دون صورة ، ولا ان توجد صورة من هذه الصور دون مادة ولزم ارتباط هذه الصورة الانسانية الشريفة جدا التى قد بينا انها صورة الله وشبهه [321] بهذه المادة الترابية الكدرة المظلمة الداعية له لكل نقص وفساد ، جعل لما اعنى الصورة الانسانية قدرة على المادة ، واستيلاء وحكما وسلطانا [322] حتى تقهرها وتردع دواعيها ، وتردها على [323] اقوم ما يمكن واعدله. (١٢-١) م

ومن هنا تقسمت مراتب الآدميين :

فمن الناس ، الاشخاص الذين رومهم دائما ايثار الاشرف وطلب البقاء الدائم على مقتضى صورته الشريفة ، فلا يفكر الا فى تصور معقول، وادراك رأى صحيح فى كل شئ واتصال بالعقل الالهى الفائض [324] عليه الذى منه وجدت تلك الصورة. وكلما دعته دواعى المادة لقذارتها وعارها المشهور تالم ، لما نشب فيه واستحي [325] وخجل مما ابتلى به ، ورام التقليل من ذلك العار جهده والتحفظ منه بكل وجه، كانسان سخط عليه السلطان وامره بان ينقل زبلا من موضع لموضع [326] اهانة له ، فان ذلك

---

(317) خطاياه: ت، خطآيه: ج (318) فى ما: ت، فيما : ج (319) يوتى: ت ج ، يوءتر : ن (320) شيء : ج ، ساه : ت (321) : ا ، صلم الميم ودموتو : ث ج (322) حكما وسلطانا : ت ، حكم وسلطان : ج (323) على : ت ، الى : ج (324) الفائض : ت، المفيض: ج (325) استحى: ت ، استحا: ج (326) لموضع: ت ، الى موضع : ج

الانسان يروم جهده ان يتستر[327] فى حال تلك الأهانة وعسى ان[328] ينقل شيئا يسيرا لموضع قريب لعله[329] لا تتمرث[330] له يد و لاثوب ولا يراه احد[331] |هكذا يفعل الاحرار. اما العبد فيسرّ بذلك ، ويرى (١٢-ب) م انه لم يكلّف كبير مشقة ، ويرتمى بجملة جسده فى ذلك الزبل، والوسخ و يلطخ وجهه ويديه[332] و ينقل فى الاشهار ، وهو يضحك، ويفرح و يصفق بيديه[333] و هكذا احوال الناس.

فان[334] الناس اشخاص كما قلنا ، كل دواعى المادة عندهم عار وقبيح و نقائص لزمت ضرورة وبخاصة الحاسة اللامسة التى هى عار علينا كما ذكر ارسطو التى بحسبها نشتهى الاكل والشرب والنكاح. فانه ينبغى للعاقل[335] التقليل من ذلك ما امكن والتستر به ، والتألم لفعله[336] وان لا يقع فى ذلك كلام[337] ولا يبسـط قول[338] ولا يجتمع لهذه الاشياء ، بل يكون الانسان حاكما على هذه الدواعى كلها مقصرا فيها جهده ولا يتناول منها الا مالا بد منه ، ويجعل غايته غاية الانسان من حيث هو انسان وهو تصور المعقولات لا غير، التى[339] آكدها واشرفها ادراك الاله، والملائكة، وسائر افعاله حسب المقدرة. وهؤلاء الاشخاص هم الذين هم[340] مع الله لا يبرحون وهم الذين قيل لهم : انكم الهة وبنو العلى كلهم[341] وهذا هو المطلوب من الانسان اعنى ان هذا هى غايته.

واما الاخرون المحجوبون عن الله وهم زمرة الجاهلية ، فبعكس هذا عطلوا كل فكر ورويّة فى معقول ، وجعلوا غايتهم تلك الحاسة التى هى عارنا الاكبر اعنى حاسـة اللمس. فلا فكر لهم ولا روّية الا

(327) يتستر : ت ج ، ينستر : ن ، يستستر : ن (328) ان : ت ، — : ج (329) لعله : ت ، ولعله : ج (330) تتمرث : ج ن ، تتمتر : ى ، يتمرث : ت (331) احد : ج ، اخر : ت (332) يديه : ت ، يده : ج (334) فان : ت ، — : ج (336) لفعله : ت ، بفعله : ج (335) للعاقل : ن ، — ت ج (337) كلام : ت ، كلاما : ج (338) قول : ت ، قولا : ج (339) التى : ت ، الذى : ج (340) هم : ج ، — : ت (341) : ع [المزمور ٨١ / ٦] ، الهيم اتم و بنى عليون كلكم : ت ج

(١٣ - ١)م في اكل ونكاح لا غير. كما بُيّن في | الأشقياء في انهماكهم في الاكل (٢٦٣ - ١)ج والشرب والنكاح. قال: وهؤلاء ايضا غووا | بالخمر وتاهوا بالمسكر الخ. وقال: كل الموائد امتلئت من القئ القذر، فلم يبق موضع [342] وقال: والنساء يتسلطن عليه [343]، عكس ما طلب بهم في اول الخلقة: والى بعلك تنقاد اشواقك وهو يسود عليك [344]. ووصف شدة شرههم ايضا وقال: كل يصهل على امرأة قريبه [345] وقال: على قَتْلَى بنتِ شعبي [346].

ولهذا المعنى جعل سليمان الامثال [347] كله للنهي عن الزنا والشرب المسكر. اذ هذان فيهما انهماك المسخوط عليهم المبعدين من [348] الله الذين قيل فيهم: فانها ليست للرب [349] وقيل: فاطرحهم عن وجهي وليخرجوا. [350] واما قوله: من يجد المرأة الفاضلة [351]. وذلك المثل كله فهو بين، لانه اذا اتفق لشخص ما مادة جيدة متأتية غير غالبة له ولا مفسدة لنظامه، فانها موهبة الهية.

وبالجملة ان [352] المادة المتأتية يسهل قودها كما ذكرنا، وان كانت غير متأتية. فانه لا يمتنع على المرتاض ردعها. ولذلك ادّب سليمان [353] بتلك الآداب كلها هو، وغيره. واوامر الشريعة ونواهيها انما هي لردع دواعي المادة كلها، فينبغي لمن آثر ان يكون انسانا حقيقة، لا بهيمة في شكل انسان، وتخطيطه ان يجعل وكده في استنقاص كل دواعي

(342) ع: [اشعيا ٢٨/٧، ٨]؛ وجم اله بيين شجو وبشكر تعو وجو وقال: كى كل شلحنوت ملا وقيا صواه بلى مقدم: ت ج (343): ع [اشعيا ٣/٢١]، ونشيم مشلو بو: ت ج (344): ع [التكوين ٣/١٦]، وال ايشك تشوقتك وهوا يمشل بك: ت ج (345): ع [ارميا ٥/٨]، ءايش ال اشت رعهو يصهلو: ت ج (346): ع [ارميا ٩/١] كى كلم منا فيم وجو: ت ج (347): ا، مثل: ت ج (348) من: ت، عن: ج (349): ع [ارميا ٥/١٠]، كى لا [لوا: ت] لله همه: ت ج (350): [ارميا شلح معل فنى ويصاو: ت ج ١٥/١]، (351): ع]: ع [الامثال ٣١/١٠]، اشت حيل مى يمصا: ت ج (352) ان: ج، -: ت (353): ا، شلمه: ت ج [كما اشرنا سابقا ان المؤلف يكتب الاسماء اليهوديه بالعبرية دائما، وبعضا نشير الى اصلها]

المادة من اكل وشرب ونكاح وغضب، وسائر الخلق التابعة للشهوة والغضب ويستحى منها، ويجعل لها مراتب فى نفسه، اما ما لابد منه كالاكل والشرب، فيقتصر منه على الانفع. وبحسب حاجة الاغتذاء، ولا بحسب | اللذة، ويقصر الكلام فيه ايضا والاجتماع عليه، قد (١٣ - ب) م علمت كراهتهم للطعام الذى ليس واجبا [354] وان الفضلاء مثل فنحاس بن يائير ما أكل قط عند احد، ورام سيدنا القديس [355] ان ياكل عنده فلم يفعل [356].

واما الشرب فحكمه حكم الطعام فى القصد[357]. واما الاجتماع للشرب المسكر فليكن عندك اشد عارا من اجتماع اقوام عرايا مكشوفى[358] العورات يتغوطون نهارا فى مجلس واحد. وبيان ذلك ان التغوط امر ضرورى ليس للانسان فى دفعه حيلة. والسكر من فعل الرجل الردئ باختياره واستقباح كشف العورة مشهور لا معقول، وافساد العقل والجسم مجتنب بالعقل. فلذلك ينبغى لمن آثر ان يكون انسانا ان يجتنب هذا، ولا يوقع فيه كلاما. واما النكاح فلا احتاج ان اقول فى ذلك زائدا على [359] ما قلته فى شرح «الأبُوت» [360] مماجاء فى شريعتنا الحكيمة الطاهرة من كراهة ذلك، وتحريم ذكره او الحديث فيه بوجه ولا بسبب.

وقد علمت قولهم ان اليسع [361] عليه السلام. انما تسمى [362] قد يسا [363] لاضرابه عن الفكرة فى ذلك حتى أنه لم يحتلم [364]. وقد علمت قولهم

---

(354) : ا، لسمودة شاينه شل مصوه : ت ج [فسحيم ٤٩ - ا] (355) : ا، ربينو هقدوش : ت ج (356) انظر حولين ٧ - ١ - ب (357) القصد : ت، القصر : ح ن، القدر : ى (358) مكشوفى : ت، مكشوفوا : ج (359) على : ت، الا : ج + ان : ت، - : ج (360) الابوت [شرح المشنه] ١ / ٥ (361) : اليسع : [كما ورد فى القران] اليشع : ت ج (362) تسمى : ت، سمى : ج (363) : ا، قدوش : ت ج (364) : ويقرا ربه فصل ٢٤ ركوت ١٠ ب

عن يعقوب عليه السلام انه لم يخرج منه منى دفق قبل رؤبن[365] . هذه كلها امور منقولة فى الملة لتكسبهم الخلق الانسانى. قد عامت قولهم : التفكير فى الاثم اسوأ من الاثم[366] . ولى فى بيان ذلك تفسير مستغرب جدا. و ذلك ان الانسان اذا اتى معصية، فهو انما عصى من حيث الاعراض (١٤-١) م التابعة لمادته كما | بينت ، اعنى انه عصى ببهيميته.

اما الفكرة فهى من خواص الانسان التابعة لصورته . فاذا اجال فكرته فى المعصية ، فقد عصى باشرف جزئيه . و ليس اثم من تعدّى واستخدم عبدا جاهلا ، كاثم من استخدم حرا فاضلا. فان هذه الصورة الانسانية ، وجميع خواصها التابعة لها لا ينبغى ان تصرّف الا فى ما[367] أهّلت له للاتصال بالاعلى لاللانحطاط للدرك الاسفل.

وقد علمت عظيم التحريم الذى جاء عندنا فى هُجْر القول[368] . ذلك ايضا لازم ، اذ هذا النطق باللسان هو من خواص الانسان ونعمة انعم بها عليه ومُمَيِّز بها كما قال : من الذى خلق للانسان فما[369] . وقال النبي[370]: قد آتانى السيد الرب لسان العلماء[371] .

فلا ينبغى ان تُصرّف هذه النعمة التى وُهبت لنا للكمال لنتعلم و نعلّم فى انقص النقائص ، وفى العار التام حتى يقال كل ما[372] تقوله الامم[373] الجهلة الفاسقون فى اشعارهم واخبارهم اللائقة بهم لابمن قيل لهم : وانتم تكونون لى مملكة أحبار وشعبا مقدسا[374] . وكل من صرّف فكرته او

(365): ا ، لايصامتو شكبت زرع قودم راوبن: ت ج [براشيت ربه ، فصل ٩٨ ، ٩٩.
(366): ا ، هرهورى عبيره قشين بمبيره: ت ج [يوما ٢٩ - أ] (367) ما : ت ، ــ : ج
(368) : ا ، نبلوت هفه : ت ج [كتوبوت ٨ ب ، سبات ٣٣ - ا] (369): ع [الخروج ٤/١١]، مى سم فه لادم: ت ج (370): ج ، النبيا : ت (371): ع [اشعيا ٥٠/٤] ، الله الهيم نتن لى لشون لموديم: ت ج (372) كل ما : ت ، كلا ما : ج (373) : ا، الجويم : ت ج (374) : ع [الخروج ١٩/٦] ، واتم تهيولى مملكت كهنيم و جوى قدوش : ت ج

كلامه فى شى من اخبار تلك الحاسة التى هى عار علينا ، حتى يفكر فى شراب او نكاح باكثر من المحتاج اليه ، او يقول فى ذلك اشعارا ، فقد اخذ النعمة التى انعم بها عليه ، و صرّفها واستعان بها على عصيان المنعم. ومخالفة اوامره. فيكون كمن قيل فيهم : واكثرت لها الفضة والذهب فجعلوهما لبعل [375] .

ولى ايضا تعليل فى تسمية لغتنا هذه اللغة المقدسة [376] فلا يُظَنّ ان ذلك | لغو[377] منا او غلط ، بل ذلك حقيقة. وذلك ان هذه اللغة المقدسة (١٤-ب) م لم يوضع فيها اسم بوجه لآلة [378] النكاح ، لا من الرجال ولا من النساء ولا لنفس الفعل الموجب للتناسل ولا للمنى ، ولا للبول ولا للغائط. هذه الاشياء كلها لم يوضع لها مثال [379] اول بوجه فى اللغة العبرانية | الا يعبر (٢٦٣-ب) ج عنها باسماء مستعارة ، وباشارات كان القصد بذلك ان هذه الاشياء ما ينبغى ذكرها ، فتجعل لها اسما ، بل هى امور مسكوت عنها. واذا دعت الضرورة لذكرها يحتال لذلك بكنايات من الفاظ اخرى ، كما انه اذا دعت الضرورة لافعالها يتستر لذلك [380] غاية الجهد.

اما الآلة من الرجال فقالوا : عضل [381] وهو اسم على جهة الشبه لانهم قالوا : ورقبتك عضل من حديد [382] وقالوا ايضا سفك [383] من فعله. والآلة من الامرأة بطنها [384] والبطن [385] اسم المعدة. اما [ا]رحم فهو اسم العضو من الاحشاء الذى يتكون فيه الجنين. واسم الغائط «صواه» [خرجة] مشتق من «يصا» [خرج]. واسم البول مياه الارجل [386]

---

(375) : ع [هوشع ٨/٢] ، وكسف هربيتى لهم و زهبا عسو لبعل : ت ج (376) : ا ، لشون قودش : ت ج (377) لغو : ت ، غلو : ج ن (378) لالة : ت ، للة : ج (379) مثال : ت ، مثل : ج (380) لذلك : ت ، فى ذلك : ج (381) : ا ، جيد : ت ج (382) : ع [اشعيا ٤٨, ٤] ، رجيد برزل عرفك : ت ج (383) ا ، شفكه : ت ج [التثنيه ٢٣, ١] (384) : ع [العدد ٨/٢٥] ، قبه : ت ج (385) . ا ، قبه : ت ج (386) ا ، ميمى رجليه : ت ج

و اسم المنى سكب البذرة [387] . و نفس الفعل الموجب للتناسل لا اسم له اصلا. يكنون عن ذلك يضاجع. اويتزوج ، او ياخذ، او يكشف العورة [388] . هذا لا غير. ولا يغلطك يطأ [389] وتظنه اسم الفعل. ليس كذلك لان الموطوء [390] اسم الجارية المعدّة للنكاح فقط : قامت الملكة عن يمينك [391] . و قوله : فيطأها [392] على المكتوب معناه يتخذها جارية لهذا المعنى. وقد خرجنا فى معظم الفصل عن غرض المقالة | (١٥ - ا)م الى امور خلقية و دينية ايضا ، لكنها ، و ان لم تكن كلها من غرض المقالة فنسق الكلام دعى [393] لذلك.

فصل ط [٩]

المادة حجاب عظيم عن ادراك المفارق على ما هو عليه ، ولو كانت اشرف مادة واصفاها ، اعنى ولو مادة الافلاك . فناهيك هذه المادة المظلمة الكدرة التى هى مادتنا. فلذلك كلما [394] رام عقلنا ادراك الاله او احد العقول ، وجد الحجاب العظيم حائلا بينه وبين ذلك ، والى هذا هى [395] الاشارة فى جميع كتب الانبياء بان نحن محجوبون عن الله ، وهو مستورعنا بغمام، او بظلام ، او بضباب ، او بسحاب و نحو تلك [396] الاشارة، لكوننا مقصرين عن ادراكه من اجل المادة. و هذا هو القصد بقوله: الغمام و الضباب من حوله [397] تنبيها على كون المانع كدورة جوهرنا، لا انه تعالى جسم احاط به ضباب او سحاب او غمام، فمنع من رؤيته على ما يعطى ظاهر الفاظ المثل ، وقد تكرر هذا المثل ايضا قال : جعل الظلمة

---

(387) : ا ، شكبت زرع: ت ج (388) : ا ، يشكب او يبعل [– او يقح : ج] اويجله عروة : ت ج (389) : ا ، يشجل : ت ج . انظر : التثنية ٢٨/٣٠ ، اشعيا ١٢/١٦ ، ارميا ٣/٢ (390) : ا ، شجال: ت ج (391) : ع [المزمور ٤٤/١٠] ، نصبه شجل ليمينك: ت ج (392) : ع [التثنية ٢٨/٣٠] ، يشجلنه : ت ج (393) دعى : ت ، دعا : ج (394) كلما : ت ، كل ما : ج (395) هى : ت ، هو: ج (396) تلك : ت ، ذلك : ج (397) : ع [المزمور ٩٢/٢] ، عنز و عرفل سبيبيو (سبيبين : ج) : ت ج

حجابا له [398] . وكذلك تجليه تعالى : فى ظلمة الغمام [399] ، الظلام والغمام والدَّجْن [400] . انما كان ذلك ايضا ليستدل منه على هذا المعنى لان كل شئ يدرك فى مرأى النبوة [401] .

انما هو مثل لمعنى ما ، وذلك المشهد العظيم ، وان كان اعظم من كل مرأى النبوة [402] وخارجا عن كل قياس لكن لم يكن ذلك | للامعنى ، (١٥-ب) م اعنى تجليه تعالى فى ظلمة الغمام [399] ، بل للتنبيه ان ادراك حقيقته ممتنع علينا من اجل المادة المظلمة المحيطة بنا ، لا به تعالى ، اذ هو تعالى لا جسم. ومعلوم ايضا و[403] مشهور فى الملة ان يوم الوقفة فى جبل سيناء [404] ، كان يوم غيم ، وضباب ، ومطر يسير [405] قال الله : حين خرجت ، يارب من سِعِيرَ حين برزت من صحراء أدوم رجفت الأرض ، قطره السماء ، ونضحت الغمائم ماء [406] ، فيكون ايضا هو القصد بقوله: الظلام والغمام والدجن [407] لا انه تعالى احاط به الظلام [408] اذ هو تعالى لا ظلام عنده الا الضوء الباهر الدائم الذى من فيضه اضاء كل مظلم ، كما قيل فى الامثال النبوية : والارض قد تلألأت من مجده [409] .

---

(398) : ع [المزمور ١٢/١٧] ، يشت حشك سترو : ت ج (399) : ع [الخروج ٩/١٩] ، بعب هعنن : ت ج (400) : غ [التثنيه ١١/٤] ، وحشك ، عنن وعرفل : ت ج (401) : ا ، مراه هنبواه : ت ج (402) : ا ، مراه نبواه : ت ج (403) و : ت ، — : ج (404) : ا ، يوم معمد هر سينى : ت ج (405) يسير : ت ، يسيل : ج (406) : ع [القضاة ٤/٥] ، الله (ادنى : ت) يصاتك مسعير بصعدك مشده ادوم ارض رعشه جم شميم نطفو جم عبيم نطفوميم : ت ج (407) : ا ، حشك عنن وعرفل : ت ج (408) : ا ، الحشك : ت ج (409) : ع [حزقيال ٢/٤٣] ، وهارص هايره مكبودو : ت ج

فصل ى [١٠]

هؤلاء المتكلمون كما اعلمتك لا يتخيلون العدم غير العدم المطلق . اما أعدام الملكات كلها فلا يظنونها أعداما ؛ بل يظنون ان كل عدم، وملكة حكمها [410] حكم الضدين كالعمى والبصر والموت والحياة. فان ذلك عندهم بمنزلة الحار والبارد. ولذلك يطلقون القول ويقولون ان العدم لا يفتقر لفاعل. وانما الفعل [411] هوالذى يستدعى فاعلا ، ولا بد وهذا صحيح بوجه ما ، ومع كونهم هم يقولون إن العدم لا يحتاج لفاعل يقولون

(١٦-١)م على اصلهم : ان الله يُعمي ويُصمّ ويسكن المتحرك| اذ هذه الأعدام عندهم معانٍ موجودة. فينبغي ان نعلمك برأينا نحن فى ذلك على ما يقتضيه النظر الفلسفى.

وذلك انك قد علمت ان مزيل العائق هو المحرك [412] بوجه ما ، كمن ازال عمودا من تحت خشبة، فسقطت بثقلها الطبيعى. فانا نقول ان ذلك المزيل للعمود حرك الخشبة . قد ذكر ذلك « فى السماع » . وبهذا النحو ايضا نقول فى الذى[413] ازال ملكة ما انه صنع ذلك العدم ، وان كان العدم ليس هو شيئا موجودا [414] . فكما نقول فى من اطفأ سراجا بالليل انه إحدث الظلام .

كذلك نقول فى من افسد البصر انه قد فعل العمى ، وان كان الظلام والعمى أعداما ، وليست تفتقر لفاعل. وبحسب هذا التاويل يتبين قول اشعيا : مبدع النور وخالق الظلمة ومُجرِى السلام وخالق الشر [415] . اذ

---

(410) حكمها : ج ، حكها: ت (411) الفعل : ت ، الفاعل : ج (412) المحرك : ت ، محرك : ج (413) الذى : ت ، من : ج (414) شيئا موجودا : ت ، شىء موجود : ج (415): ع [اشعيا ٧/٤٣] ، يشعيه يوصر اوروبورى حشك عوسه شلوم و بورى : ت ج

الظلام والشر [416] أعدام [417] . وتامل كيف لم يقل : فاعل الظلام [418] ، ولا قال : فاعل الشر [419] لانها ليست امورا موجودة ، فيتعلق بها الفعل [420] وانما اطلق عليها خالق [421] لان هذه كلمة لها تعلق بالعدم فى اللسان العبرانى كما قال : فى البدء | خلق الله الخ. [422] وذلك من عدم. (٢٦٤ – ا) ج والوجه فى نسبة العدم لفعل الفاعل هو على هذا الوجه الذى ذكرنا.

وعلى هذا النحو ايضا تفهم [423] قوله : من خلق للانسان فما او من الذى يخلق الاخرس او الاصم او البصير او الأعمى [424] ، ويمكن فى هذا تأويل [425] اخر ، وهو ان يقال من هوالذى خلق الانسان متكلما اويخلقه عادم الكلام ؟ معناه ايجاد مادة غير قابلة | لتلك الملكة اى ملكة [426] كانت. (١٦ – ب) م فان الذى يوجد مادة ما ، غير قابلة لملكة من الملكات يقال عنه إنه فعل ذلك العدم ، كما يقال فى من كان قادرا على خلاص شخص من الهلاك فنكل عنه ، ولم يخلصه : إنه قد قتله.

فقد تبين لك انه على كل رأى انه [427] لا يتعلق فعل الفاعل بعدم بوجه. وانما يقال انه فعل العدم بالعرض، كما بينا. واما الشئ الذى يفعله الفاعل بالذات فهو شئ موجود ضرورة اى فاعل كان ، وانما يتعلق فعله بموجود.

وبعد هذه التوطئة ، فلتذكر ما قد تبرهن من كون الشرور انما هى شرور باضافة الى شئ ما ، وان كان [428] كل ما هو شر فى حق موجود

---

(416) : ا ، الحشك و الرع : ت جـ (417) اعدام : ت جـ ، اعدام ملكات : ن
(418) : ا ، هوسه حشك : ت جـ (419) : ا ، هوسه رع : ت جـ (420) : ا ، المسيه : ت جـ (421): ا ، بورا : ت جـ (422): ا ، براشيت برا الهيم و جو : ت جـ (423) تفهم : ت ، يفهم : جـ ، فهم : ن (424) : ع [الخروج ٤/١١] ، ى سم فه لادم او مى يسوم الم او حرش او فقح او عور : ت جـ (425) تاويل : ، تاويلا : جـ (426) ملكة : ت ، مادة : جـ (427) انه : جـ ، — : ت (428) كان : جـ ، — : ت

من الموجودات ، فان ذلك الشر هو عدم ذلك الشئ ، او عدم حالة صالحة من حالاته. ولذلك تطلق القضية ، ويقال الشرور كلها أعدام. مثال ذلك فى الانسان ، فان موته شر وهو عدمه. وكذلك مرضه او فقره او جهله ، شرور فى حقه ، وكلها أعدام ملكات.

واذا تتبعت جزئيات هذه القضية الكلية وجدتها لا تكذب (429) اصلا الا عند من لا يفرق بين العدم والملكة ، وبين الضدين ، او من لا يعرف طبائع الأمور كلها كمن لا يعرف ان الصحة على العموم ، هى اعتدال ما. وان ذلك من باب المضاف. وان عدم تلك النسبة هو المرض على العموم . والموت عدم الصورة فى حق كل حى . وكذلك كل ما يفسد من سائر الموجودات ، انما فساده عدم صورته.

(١٧ - ا) م وبعد هذه المقدمات | يُعلم يقينا أن الله عز وجل لا يطلق عليه انه يفعل شرا بالذات بوجه ، اعنى انه تعالى يقصد قصدا اوليّاً (430) ان يفعل الشر. هذا لا يصح ، بل أفعاله تعالى كلها (+) خير محض ، لانه لا يفعل الا وجودا. وكل وجود خير. والشرور كلها أعدام لا يتعلق بها فعل الا بالجهة التى بينا (431) بكونه او جد المادة على هذه الطبيعة التى هى عليها ؛ وهى كونها مقارنة العدم ابدا كما قد علم. فلذلك هى السبب فى كل فساد وكل شر. ولذلك كل ما لم يوجد له الله هذه المادة لايفسد ، ولا يلحقه شر من الشرور ، فتكون حقيقة فعل الله كله خيرا (432) ، اذ هو وجود .

ولذلك نص الكتاب الذى اضاء ظلمات العالم. وقال : ورأى الله جميع ما صنعه فاذا هو حسن جدا (433) . وحتى وجود هذه المادة السفلية بحسب ما هى عليه من مقارنة العدم الموجب للموت والشرور كلها. كل

---

(429) تكذب : ت ، تخرم: ج ن (430) اوليا: ت ج ، اولا : ن + : ل [فى ت «كلها» قبل «تعالى»] (431) بينا : ت ، قلنا : ج ن (432) خيرا : ت ، خير : ج ، (433) : ع [التكوين ٣١/١] ، ويرى الهيم ات كل عسه وهنه طوب ماد : ت ج

ذلك ايضا حسن [434] لدوام الكون و استمرار الوجود بالتعاقب . و لذلك شرح : الرّبّى ما ير ، وهاهنا حسن جدا و هاهنا الموت حسن [435] للمعنى الذى نبهنا عليه. فتذكر [436] ما قلته لك فى هذا الفصل، و افهمه يبيّن [437] لك كل ما قالته الانبياء و الحكماء [438] من ان الخير كله من فعل الاله [439] بالذات و نص: «براشيت ربّه» لا يوجد شئ شر نازلا من فوق [440] .

فصل يا [١١]

هذه الشرور العظيمة الواقعة بين اشخاص الانسان من بعضهم لبعض [441] بحسب الاغراض و الشهوات و الآراء ، و الاعتقادات كلها ايضا تابعة لعدم ، لانها كلها لازمة عن الجهل ، اعنى عن عدم العلم، كما ان الأعمى لفقده البصر، لا يزال عاثرا مجروحا جارحا لغيره ايضا ، لكونه ليس عنده من يهديه الطريق. كذلك فرق الناس، كل شخص على قدر جهله يفعل بنفسه، وبغيره شرورا عظيمة فى حق اشخاص النوع . ولو كان ثم علم الذى نسبته للصورة الانسانية كنسبة القوة الباصرة عند العين لا نكفّت [442] اذيّاته كلها عن نفسه، وعن غيره، لان بمعرفة الحق ترتفع العداوة و البغضة، و تبطل اذية الناس بعضهم لبعض .

قد وعد بذلك وقال : فيسكن الذئب مع الحمل و يربض النمر مع الجدى الخ . و ترعى البقرة و الدب معا الخ . و يلعب المرضع الخ [443] . ثم اعطى سبب ذلك و قال ان السبب فى ارتفاع هذه العداوات و المنافرات

(434) : ا ، طوب : ت ﺟ (435) : ا ، وهنه طوب ماد هنه طوب و موت : ت ﺟ [براشيت ربه فصل ٩] (436) فتذكر : ت ، فتذ بر : ﺟ (437) يبين : ت ، يبن : ﺟ (438) : ا ، الحكيم : ت ﺟ (439) الا له : ت ، الله : ﺟ (440) : ا ، براشيت ربه اين دبر رع يرد ملمعله : ت ﺟ [براشيت ربه: ٥١] . (441) لبعض : ت ، بعضا : ﺟ (442) لا تكفت : ت ، لا نفكت : ﺟ (443) : ع [اشعيا ١١/٨-٦] ، وجر زاب كبش و نمر عم جدى يربص و جو و فره و دب ترعينه وجو و شعشع يونق و جو : ت ﺟ

و التسلطات هو معرفة الناس حينئذ بحقيقة الاله فقال : لا يسيئون ولا يفسدون فى كل جبل قدسى لان الارض تمتلأ من معرفة الرب كما تغمر المياه البحر [444] فاعلمه :

فصل يب [١٢] (١٨ - ١) م

كثيرا [445] ما يسبق لخيال الجمهور ان الشرور فى العالم اكثر من الخيرات ، حتى أن فى كثير من خطب جميع الملل وفى اشعارهم يضمنون هذا الغرض ويقولون ان العجب ان يوجد فى الزمان خير . اما شروره فكثيرة ودائمة . وليس هذا الغلط عند الجمهور فقط ، الا وعند من يزعم انه قد علم شيئا . للرازى كتاب مشهور | وسمه بالالهيات [446] (٢٦٤ - ب) ج ضمنه من هذياناته وجهالاته عظائم [447] ومن جملتها غرض ارتكبه وهو «ان الشر فى الوجود اكثر من الخير . وانك اذا قايست بين راحة الانسان و لذاته فى مدة حياته [448] مع ما يصيبه من الآلام و الاوجاع الصعبة ، والعاهات [449] ، والزمانات ، والأنكاد والأحزان ، والنكبات ، فتجد ان وجوده يعنى الانسان نقمة وشر عظيم » طُلب به واخذ ان يصحح هذا الرأى باستقراء هذه البلايا ليقاوم كل ما يزعم اهل الحق من إفضال الاله ، و جودِه البيّن وكونه تعالى الخير المحض . وكل ما يصدر عنه خير محض بلا شك .

وسبب هذا الغلط كله كون هذا الجاهل وامثاله من الجمهور لا يعتبر الوجود الا بشخص انسان لا غير . ويتخيل كل جاهل أن الوجود كله من اجل شخصه وكأنّ ليس ثم وجود الا هو فقط . فان جاءه الامر

(444) : ع [اشعيا ١١/٩] ، لايرعو ولا يشحيتو بكل هر قدشى كى ملاه هارص دعه ات الله كيم ليم مكسيم : ت ج (445) كثيرا : ت ، كثير : ج (446) وسمه بالالهيات : ت ، وسماه بالالهيات : ج (437) عظائم : ت ، عظيما : ج (448) حياته : ج ، راحته : ت (449) العاهات : ت ، العادات : ج

بخلاف ما يريد ، قطع قطعا ان | الوجود كله شر. فلو اعتبر الانسان (١٨-ب)م الوجود و تصوّره ، وعلم نزارة حظه منه لتبين له الحق و اتضح ، لان هذا الهذيان الطويل الذى يهذيه الناس فى كثرة شرور العالم، ليس يقولون إن ذلك فى حق الملائكة ، ولا فى حق الافلاك و الكواكب ، ولا فى حق الاسطقسات وما تركب منها من معدن او نبات، ولا فى حق انواع الحيوان ايضا، و انما تمر فكرتهم كلها لبعض اشخاص نوع الانسان

و يعجبون من هذا الذى أكل المآكل الرديئة حتى تجذّم كيف نزلت به هذه الاذية العظيمة ، و كيف وجد هذا الشر. و كذلك يعجبون ممن اكثر النكاح ، حتى اصابه العمى [450] فتعظم عندهم بلية هذا بالعمى[450]. وما نحا نحو هذا. والاعتبار الحقيقى هو ان كل اشخاص نوع الانسان الموجودين ، فنا هيك ما سواه من انواع الحيوان هو شئ لا قدر له بوجه ، بالاضافة للوجود كله المستمر كما بيّن. وقال: انما البشر شبه نفس الخ[451] الانسان [هو] الرمّة و ابن آدم الدود [452] يأوون بيوتا من طين الخ[453]. ان الامم تحسب كنقطة من دلو الخ [454].

وكل ماجاء فى نصوص كتب الانبياء من هذا الغرض الجليل العظيم الفائدة فى معرفة الانسان قدره، ولا يغلط ويظن الوجود من اجل شخصه فقط ، بل الوجود من اجل مشيئة بارئه عندنا الذى نوع الانسان اقل ما فيه بالاضافة الى الوجود الاعلى ، اعنى الافلاك و الكواكب.

اما بالاضافه الى الملائكة ، فلا نسبة بالحقيقة بينه و بينها ، و انما الانسان اشرف ما تكوّن، و ذلك فى عالمنا | الادنى ، اعنى انه اشرف ما تركب (١٩-ا)م من الاسطقسات. ومع هذا ايضا فان وجوده خير عظيم له و احسان من الله

---

450) العا: ت ، العمى ج (451): ع [المزمور ١٤٣/٤]، ادم لهبل دمه و جو: ت ح (452) ع [ايوب ٢٥/٦] ، انوش رمه و ں ادم تولعه ت ج (453) : ع [ايوب ١٩/٤] ، ان شوكنى بتى حومر ت ج (454) ع [اشعيا ٤٠/١٥] ، من جويم كم مدلى وجو ت ح

عما خصه به وكمّله . ومعظم الشرور الواقعة باشخاصه هى منها ، اعنى من اشخاص الانسان الناقصين ومن نقائصنا نصيح ونستغيث ، ومن شرور نفعلها بانفسنا باختيارنا نتألم وننسب ذلك لله [455] تعالى عن ذلك كما بين فى كتابه وقال: لقد افسد امامه الذين ليسوا ببنيه الخ [456] . وبيّن سليمان ذلك وقال: سفه الانسان يفسد طريقه وقلبه يحنق على الرب [457]

وبيان ذلك ان كل شريصيب الانسان يرجع [458] الى احد ثلثة انواع :

النوع الاول : من الشر وهو [459] ما يصيب الانسان من جهة طبيعة الكون والفساد، اعنى من حيث هو ذومادة. فان من اجل هذا تُصيب بعض الاشخاص عاهات [460] وزمانات فى اصل الجبلة ، اوطارئة من تغيرات تقع فى العناصر ، كفساد الهواء او الصواعق والخسوف. وقد بينا ان الحكمة الالهية اوجبت ان لايكون كون الابفساد ؛ ولولا هذا الفساد الشخصى، لما استمر الكون النوعى .

فقد بان محض الإفضال ، والإنعام ، وافاضة الخير. والذى يريد ان يكون ذا لحم وعظم ، ولا يتاثر ، ولا يلحقه شئ من لواحق المادة، انما يريد الجمع بين الضدين وهو لا يشعر. وذلك انه [461] يريد ان يكون متاثرا لا متاثرا لانه لوكان غير قابل للتاثير ، لما تكوّن ، وكأن يكون الموجود منه شخصا لا اشخاص نوع [462].

(١٩ - ب) م نعم القول ماقاله جالينوس فى ثالثة المنافع قال : لا تطمع | نفسك فى [463] الباطل ، انه يمكن ان يتكون [464] من دم الطمث والمنى حيوان

---

(455) لله . ت ، للاله و : ج (456) . ع [التثنية ٣٢/٥] ، شحت لو لا بنيو مومو جو . ت ـ (457) ع [الامثال ١٩ / ٣] ، اولت ادم نسلف دركو وعل الله يزعف لبو ت ج (458) يرجع ت ، رجع ـ (459) وهو ـ ، ت (460) عاهات ت ، عادات ج (461) انه ـ ، ان ت (462) اشخاص نوع ت ، اشخاصا نعم ـ (463) فى ت ، ب ـ (464) يتكون ت ، يكون ـ

كل من يدعى باسمي فاني لمجدى خلقته وجبلته و صنعته [558]. يقول : إن كل ما ينسب الى فعلُه [560]، انما فعلته من اجل ارادتى لا غير. وقوله : خلقته و صنعته [561]، هو ما بينت لك ان ثم موجودات لا يصح وجودها الا بعد وجود شئ اخر. فقال انى ابدعت ذلك الشئ الاول الذى لابد من تقدمه كالمادة مثلا لكل ماهو ذو مادة. ثم صنعت فى ذلك الشئ المتقدم او بعده، ما كان قصدى ايجاده، وليس ثم غير مجرد ارادة. واذا تأملت ذلك الكتاب الهادى لكل مهتدٍ [562] نحو الصواب [563].

ولذلك سمى « تورة » بان لك هذا [564] المعنى الذى نحوم حومه [665] من اول قصة الخلق [566] الى آخره. وذلك انه لم يصرح بوجه فى شئ منها أنه من اجل شئ اخر، الا كل جزء وجزء من اجزاء العالم. ذكرانه اوجده، وان كان وجود ذلك وفق القصد. وهذا هو معنى قوله: ورأى الله انه طيب [567] لان قد علمت ما [568] بيناه [569] فى قولهم : تكلمت التوراة على لسانه بنى البشر [570] والطيب [571] عندنا عبارة عما وافق قصدنا. وعن الجملة قال : ورأى الله جميع ما صنه فاذا هو حسن جدا [572] فانه حدث كل ما حدث [573] وفق القصد ولا يختل اصلا ، وهو قوله : جدا [574]. لانه قد يكون الشئ حسنا [575]، وفق القصد منا حيناً ما، ثم يخيب [576] فيه الغرض ، فاخبران كل هذه المصنوعات جاءت وفق | غرضه وقصده ، ولم تبرح مستمرة على حسب [577] ما قصد بها. (٢٥ – ب) م

(558): ع [اشعيا ٤٣/٨] ، كل هنقرا بشمى ولكبودى براتيو يصرتيو او عسيتيو : ت ج (560) فعله: ت ج ، فعلى : ن (561): ا ، يصر تيراف عسيتيو : ت ج (562) لكل مهتد: ت ج ، المهدى كل : ن (563) الصواب : ج ، صواب : ت (564) هذا : ت ، ذلك: ج (565) حومه : ت ، حوله : ج (566): ا ، معسه براشيت : ت ج (567) : ا، ويرا الهيم كى طوب : ت ج (568) ما : ت ، بما : ج (569) انظر: الجزء الاول الفصل ٢٦ (570): ا ، دبره توره كلشون بنى ادم : ت ج [يبموت ٧١ ا] (571) : ا، والطوب : ت ج (572) : ع [التكوين ٣١/١] ، ويرا الهيم ات كل عسه وهنه طوب ماد : ت ج (573) ما حدث: ج ، حادث : ت (574) : ا ، ماد : ت ج (575) : ا ، طوب : ت ج (576) يخيب : ت ، يغيب . ج (577) حسب : ت ، وفق : ج

ولا يغلطك قوله فى الكواكب لتضئ على الارض ولتحكم على النهار والليل [578]. وتظن ان معناه من اجل ان تفعل هذا [579]، بل هو إخبار بطبيعتها التى شـــاء ان يخلقها كذلك اعنى [580] مضيئة مدبرة كقوله فى ادم وتسلطوا على سمك البحر [581] الذى ليس معناه انه خلق من اجل ذا، بل إخبار بطبيعته التى طبعه تعالى عليها. اما قوله فى النبات انه قد بذله للآدميين وسائر الحيوان [582]. فقد صرح بذلك ارسطو و غيره. وهو ظاهر ان النبات انما وجد من اجل الحيوان. اذ [583] لابدله من الاغتذاء، وليست كذلك الكواكب ، اعنى انها ليست من اجلنا لما يصلنا خيرها لان قوله تعالى [584] لتضئ ولتحكم [585] هو كما بيّنّا اخبار بالمنفعة الواصلة منها الفائضة على السفل على ما بينت لك من طبيعة افاضة الخير دائما ، من شئ على شئ.

وذلك الخير الواصل ابدا هو فى حق الذى وصل اليه كأن هذا المُفضّل عليه هو غاية ذلك الذى افاض عليه خيره وّ جوده كمثل ما يظن شخص من اهل المدينة ان غاية السلطان ان يحرس داره بالليل من اللصوص وذلك صحيح بوجه ما، لا نه لما [586] انحرست داره وحصلت له هذه الفائدة من اجل السلطان، صار الامر يشبه كون غاية السلطان حراسة دار هذا. وبحسب هذا المعنى ينبغى ان نشرح كل نص نجد [587] ظاهره يدل على كون شئ رفيع ، جُعل من اجل مادونه معناه لزوم ذلك عن
(٢٦-١)م طبيعته. ونلتزم | اعتقادا [588] ان هذا الوجود كله مقصود منه تعالى بحسب ارادته ، ولا نطلب [589] لذلك علة ولا غاية اخرى بوجه ، كما

(578) : ع [التكوين ١/١٧ – ١٨] ، لماير مل هارص و لمشل بيوم و بليله : ت ج
(579) هذا: ت ، هذه: ج (580) اغنى: ت ج ، انها: ن (581): ع [التكوين ١/٢٨] ، ادم وردو [يردو : ج] بدجت هيم و جو: ت ج (582) انظر [التكوين ١/١٩] + اذ : ت ، اذ و : ج (584) تمالى: ج ، – : ت (585) : ا ، لماير ولمشل: ت ج (586) لانه لما : ت ، وذلك لما انه: ج (587) نشرح.. نجد : ت ، تشرح ... تجد : ج ، [illegible] : ن
(588) نلتزم [تلتزم: ن] اعتقادا: ت ، تلتزم اعتقاد: ج (589) نطلب : ت ، تطلب: ج ن

[484] هى كون النفس تالف الامور الغير ضرورية وتعتادها [485]، فتحصل لها ملكة الاشتياق لما ليس هو ضرورى لا فى بقاء الشخص ولا فى بقاء النوع وهذا الشوق هو امر لا نهاية له.

ما الضروريات كلها فمحصورة متناهية اما التطاول فغير متناه، ان تعلق شوقك بان تكون أوانيك فضة، فكونها ذهبا أجمل. وآخرون اتخذوها بلورا. ولعل تتخذ ايضا [486] من الزمرد، واليااقوت كل ما يمكن وجوده. فلا يزال كل جاهل فاسد الفكرة فى نكد، وحزن[487] على كونه لا يصل ان يعقل ما فعله فلان من التطاولات، وفى الاكثر يعرض بنفسه لأخطار عظيمة كركوبه [488] البحر وخدمة الملوك، وغاية فى ذلك ان ينال تلك التطاولات الغير ضرورية. فاذا اصابته[489] المصائب فى طرقه [490] تلك التى سلكها تشكى من قضاء الله وقدره، واخذ <ان> يذم الزمان ويتعجب من قلة انصافه كيف لم يساعده على تحصيل مال جزيل يجد به خمرا كثيرا [491] يسكر بها دائما، وجوارى[492] عدة محليات بانواع الذهب والاحجار[493]، حتى يحركنّه للجماع باكثر مما فى الطاقة ليلتذ كأن الغاية الوجودية انما هى لذة هذا الخسيس فقط، الى هنا انتهى غلط الجمهور حتى عجّزوا البارئ فى هذا الوجود الذى اوجده بهذه الطبيعة الموجبة | لهذه الشرور العظيمة بحسب خيالهم، لكون تلك الطبيعة لا تساعد (٢١ - ١) م كل ذى رذيلة على نيل رذيلته [494] حتى يوصل نفسه السيئة غاية سؤلها، الذى لا نهاية له كما بينا.

اما الفضلاء العلماء فقد علموا حكمة هذا الوجود وفهموها كما بيّن داود وقال: <u>ان سبل الرب جميعها رحمة وحق لحافظى عهده وشهادته</u>[495]

---

(484) هى : ت ، هو : ج (485) النفس تالف .. تعتاد ها : ت ج ، الانسان يالف ... يعتادها : ن (486) « ايضا » قبل تتخذ فى ج (487) حزن : ت ، حين : ج (488) كركوبه : ج ، كركوب : ت (489) اصابته : ج ، اصابه : ت (490) طرقه : ت ، طريقه : ج (491) كثيرا : ت ، كثيرة : ج (492) جوارى : ت ، جواريا : ج (493) الاحجار : ت ، الحجارة : ج (494) : نيل رذيلته : ت ، كل رذيلة : ج (495) : ع [المزمور ١٠/٢٤] ، كل ارحوت الله حسد وامت لنصرى بريتو وعدتيو ت ج

يقول : إن اولائك الذين حفظوا طبيعة الوجود ومفروضات الشريعة ، وعلموا غا يتها [496] تبين لهم وجه الفضل ، والحقيقة فى الكل. ولذلك جعلوا غا يتهم ما قصد بهم من حيث هم اناس(+) ، وهو الادراك. ومن اجل ضرورة الجسم يتطلبون ضرورياته : خبزا آكله وثوبا البسه [497] من غير تطاول. وهذا اسهل شئ ، وينال بايسر سعى ، اذا اقتصر على
(٢٦٥-ب) ج الضرورى. وكل ما تراه من صفوته هذا وعسره | علينا ، فذلك من اجل التطاول فى طلب غير الضرورى ، صعب ، ولو وجود الضرورى. لأن كلما [498] كانت الآمال متعلقة بتطاول اكثر ، كان الامر اشق. وتنفد القوى والحواصل [499] فى الغير الضرورى [500] ، فلا يوجد الضرورى.

و ينبغى ان تعتبر احوالنا [501] فى الوجود فانه كلما كان الامر اشد ضرورية للحيوان كان وجوده اكثر وبذْلته [502] ازيد. وكلما [498] كان اقل ضرورية كان وجوده اقل ، وهو عزيز جدا. فان الامر الضرورى للانسان مثلا هو الهواء والماء والغذاء ، لكن ضرورية [503] الهواء اشد ، لانه لا يفقده بعض ساعة ، الا و يهلك. اما الماء فقد يبقى اليوم واليومين
(٢١-ب) م والهواء اَوْجَد ، واكثر بذلة بلا شك | وضرورة الماء اشد من ضرورة الغذاء ، لأنه اذاشرب ولم يغتذ ، قد [504] يبقى بعض الناس الأربعة ايام [505] والخمسة دون غذاء. وانت تجد الماء فى كل مدينة اكثر من الغذاء وارخص. وهكذا يجرى الأمر فى الاغذية اشدها ضرورة اَوْجَدُها ، وارخص فى ذلك الموضع من الغير الضرورى [506].

اما المسك والعنبر والياقوت والزمرد ، فما ارى أن احدا من السالمى العقول يعتقد ان لها حاجة وكيدة عند الأنسان الا للتطيُّب [507]

---

(496) غايتهما : ت ، غاياتهما : ج (+) اناس : ل ، انسان : ت (497) : ع [التكوين ١٠/٢٨]، لحم لا كل و بجد للبش : ت ج (498) كلما : ت ، كل ما : ج (499) الحواصل ت ج ، الاحوال : ن (500) الضرو رى : ج ، ضرورى : ت (501) تعتبر احوالنا : ت ج ، يعتبر اعتبار ثاى : ن (502) بذلته ت ، بذلتها ج (503) ضرورية ت ، ضرورة : ج (504) قد : ج ن ، فقد : ت (505) ايام ت ، الايام : ج (506) الضرورى : ج ، ضرورى : ت (507) التطيب ج ، للتعايب ت ، ليطيب : ن

وقد يغنى عنها ، وعن امثالها كثير من الأعشاب والأطيان. فهذا هو تبيُّن [507] إفضال الله تعالى وجوده ولو فى حق هذا الحيوان الضعيف.

واما تبيُّن [508] عدله تعالى وتسويته بينهم ، فبيّن جدا جدا [509] لان ليس فى الكون والفساد الطبيعى ان يختص [510] شخص حيوان من سائر انواع الحيوان بقوة خصيصة به ، او بعضو زائد على شخص آخر من نوعه ، بل القوى كلها الطبيعية [511] والنفسانية والحيوانية والأعضاء الموجودة فى هذا الشخص هى الموجودة فى الاخر بالذات. وان كان ثم نقص فبالعرض من اجل امرطارئ [512] مما ليس فى الطبع ، وذلك قليل كما بينا ، لا تفاضل اصلا بين الاشخاص الجارين على مجرى الطبع ، الا ما هو لازم من جهة اختلاف تهيؤ المواد الذى ذلك ضرورى لطبيعة مادة ذلك النوع ، ما قصد به شخص [513] دون شخص.

اما كون هذا عنده نوافذ [514] مسك كثيرة وثياب مذهبة. وهذا عادم هذه [515] الفضول من العيش فلا مظلمة فى ذلك ولاجور ، ولا | (٢٢-١) م الذى حصل له هذا التطاول ظفر بشئ زائد فى جوهره. وانما حصل على خيال كاذب اولعب. ولا هذا العادم لفضول العيش نقصه واجب: فالمكثر لم يفضل له والمقل لم ينقص عنه فكان كل واحد قد التقوا على قدر اكله [516]. هذا هو الاكثرى فى كل زمان ، وفى كل مكان [517] ولا يلتفت للشاذ كما بينا. وبحسب هذين الأعتبارين يبيّن لك افضاله تعالى على خلقه بايجاد الضرورى على ترتيبه وتسويته بين اشخاص النوع فى خلقهم. وبحسب هذا الاعتبار الصحيح قال سيد العالمين : كل طرقه

(508) تبين : ت ، بتبين : ج (509) جدا : ت ، - : ج (510) يختص : ت ، يخص : ج (511) الطبيعية : ت ، الطبيعة : ج (512) طار : ت ، طارى : ج (513) شخص : ت ، شخصا : ج ن (514) نوافذ : ت نوافج : ج (515) هذه : ت ، هذا : ج (516) : ع [الخروج ١٦/١٨] ، ولا هعديف همربه و هممعيط همحسير ايش لفى إكلولقطو : ت ج (517) فى : ج ، - : ت

حكمة [518] وقال داود : ان سبل الرب جميعها رحمة وحق الخ. [519] كما بينا. وبييان قال داود : الرب صالح للجميع ومراحمه على كل صنائعه [520]، لأن ايجادنا هو الخير الكبير [521] بالاطلاق كما بينا. وخلق القوة المدبّرة [522] للحيوان هو [523] الرحمة له كما بينا.

فصل يج [١٣]

كثيرا [524] ما تحير [ت] اذهان الكاملين فى طلب غاية هذا الوجود ما هى. وها انا ابين سقوط هذا الطلب على كلّ مذهب، فاقول: كل فاعل يفعل بقصد. فلا بدلذلك الشئ الذى فعل من غاية ما، من اجلها فعل. وهذا بين لا يحتاج الى برهان بحسب النظر الفلسفى. وكذلك هو
(٢٢-ب) م بين ايضا ان الشئ الذى فُعل بقصد، هكذا حادث [525] بعد | أن لم يكن. ومما هو بين ايضا ومجمع عليه ان الواجب الوجود الذى ما عدم قط، ولا يعدم، لا يقتصر لفاعل. وقد بينا ذلك ولكونه [526] غير مفعول، سقط عنه طلب الغاية. فلذلك لا يقال ما غاية وجود البارى تعالى؟ اذ وليس هو شيئا مخلوقا [527].

فقد بان بحسب هذه المقدمات ان الغاية انما تطلب لكل حادث فُعل بقصد ذى عقل [528]، اعنى لما له مبدء عقلى، فيلزم ضرورة ان يبحث عن السبب الغائى ما هو. اما الشئ الغير حادث فما تطلب له غاية كما ذكرنا. وبعد هذا التمهيد فلتعلم انه لا وجه لطلب غاية لجملة الوجود، لا على رأينا القائلين بحدث العالم، ولا على رأى ارسطو فى القدم، وذلك

(518) : ع [التثنيه ٣٢/٤] كى كل دكو شفط : ت ج (519) : ع [المزمور ١٠/٢٥]، كل ارحوت الله حسد وامت وجو : ت ج (520) : ع [المزمور ٩/٤٤]، طوب لكل ورحميو عل كل معسيو : ت ج (521) الكبير : ت، — : ج (522) المدبرة : ت، المدركه : ج (523) هو : ت، هى : ج (524) كثيرا : ت، كثير : ج (525) حادث : ت، حدث : ج (526) ولكونه : ت، لكونه : ج (527) شيئا مخلوقا : ت، مخلوق : ج (528) ذى عقل : ت ج، مبدء عقل : ن

ان يحسب رأيه فى قدم العالم لا يطلب غاية اخيرة لجزء من اجزاء العالم. لانه لا يسوغ على رأيه ان يقال ما غاية وجود السماء ولمَ كانت بهذا القدر و هذا العدد ؟ ولا لم كانت المادة هكذا ، ولا ما غاية هذا النوع من الحيوان او من النبات. اذ الكل عنده على جهة اللزوم الابدى الذى لم يزل ولا يزال . و ان كان العلم الطبيعى يبحث عن الغاية، لكل موجود طبيعى ، لكن ليست هى الغاية الأخيرة التى كلامنا فى هذا الفصل فيها .

و ذلك انه بُيِّن[529] فى العلم الطبيعى ان لابد لكل | موجود طبيعى (٢٦٦-١) ج
من غاية ما ، و ان[530] هذا السبب الغائى وهو اشرف الاربعة اسباب يخفى فى اكثر الانواع . و ارسطو يصرح دائما بان الطبيعة لا تفعل | شيئا (٢٣-١) م
عبثا يعنى ان كل فعل طبيعى لابد له من غاية ما ، وقد صرح ارسطو بان النبات خلق من اجل الحيوان[531]. وكذلك بين فى بعض الموجودات بان هذا من اجل ذا[532] وبخاصة فى اعضاء الحيوان[533]. واعلم ان وجود هذه الغاية فى الأمور الطبيعية قاد الفلاسفة ضرورة لاعتقاد مبدء آخر غير الطبيعة ، هوالذى يسميه ارسطو مبدأ عقليا او الهيا[534] هوالذى يفعل هذا من اجل هذا.

واعلم ان من اعظم الادلة على حدث العالم عند من له نصفة ، هو ما يقوم عليه البرهان فى الموجودات الطبيعية ، ان لكل شئ منها غاية ما ، وان هذا من اجل هذا ، دليل[535] على قصد قاصد ، ولا يتصور قصد الا مع حدوث محدث.

و ارجع الى غرض الفصل وهو الكلام فى الغاية. فاقول : قد بين ارسطو ان فى الأمور الطبيعية يكون الفاعل والصورة والغاية واحدة[536] اعنى

---

(529) بين : ت ، يبين : ج (530) ان : ت ج ، — : ن (531) انظر : ارسطو، السياسة 1، ٨ ، ١٢٥٦ب ١٦ ، النبات 1 ، ٢ ، ٨١٧ب ٢٥ (532) ذا : ت ، هذا : ج (533) انظر : ارسطو، De partibüs animalium 1، ٥ ، ٦٤٥ب ١٤ (534) عقليا او الهيا : ت، عقلى او الهى: ج (535) هذا دليلا : ت ، كذا دليل : ج (536) واحدة : ج ، واحدا : ت

واحدا بالنوع. وذلك ان صورة زيد مثلا هى الفاعلة لصورة شخص عمرو[537] ابنه. والشئ الذى فعلت هو اعطاء صورة من نوعها لمادة عمرو[537] وغاية عمرو[537] ان تكون فيه صورة انسانية. وهكذا عنده كل شخص من اشخاص الانواع الطبيعية المحتاجة الى تناسل. فان الثلاثة اسباب فيها من نوع واحد، وهذا كله هو الغاية الاولى.

اما وجود غاية اخيرة لكل نوع، فيزعم كل من تكلم فى الطبيعة، انه لابد منها، لكن معرفتها امر عسير[538] جدا. فناهيك غاية الوجود (٢٣-ب)م باسره. والذى يبدو من كلام ارسطو أن | الغاية الاخيرة عنده لهذه الانواع، هو دوام الكون والفساد الذى لابد منه، من اجل استمرار الكون فى هذه المادة التى لا يمكن بقاء اشخاصها. وان يتكون منها غاية ما يمكن تكونه اعنى اكمل ما يمكن. اذ القصد الاخير وصول الكمال. وبيّن هو ان اكمل ما يمكن وجوده من هذه المادة هو الانسان، وانه آخر هذه المركبات، واكملها، فحتى أن قيل: ان كل الموجودات من لدن فلك القمر من اجله، كان ذلك حقا بهذه الجهة، اعنى يكون حركة المتغير من اجل الكون لحصول اكمل ما يمكن، فليس يلزم ارسطو ان يسأل ما غاية وجود الانسان، بحسب مذهبه فى القدم. اذ الغاية الاولى، عنده لكل شخص حادث، كمال تلك الصورة النوعية. فكل شخص كملت فيه الافعال اللازمة عن تلك الصورة فقد حصلت غايته على الكمال، والتمام، والغاية الاخيرة للنوع دوام هذه الصورة لاستمرار الكون والفساد، حتى لايبرح كون يطلب به اكمل ما يمكن وكان الامر بيّنا، ان بحسب مذهب القدم يسقط طلب الغاية الاخيرة للوجود باسره.

فاما بحسب رأينا ومذهبنا فى حدوث العالم باسره بعد العدم، فانه قد يظن ان هذا السؤال لازم، اعنى طلب الغاية لكل هذا الوجود. وكذلك يظن ان غاية الوجود كله وجود نوع الانسان فقط ليعبد الله.

(537) عمرو: ج، عمر: ت (538) عسير: ت، عسر: ج

و ان كل ما فُعل ، انما فُعل من اجله حتى أن الأفلاك انما تدور لمنافعه ، ولايجاد | ضرورياته. و بعض ظواهر كتب الانبياء تساعد هذا الظن (٢٤-١)م كثيرا [539] للعمران جبلها [540] ان كنت لم اتخذ عهدا مع النهار و الليل ولم اجعل رسوما للسموات و الارض [541] ويمدّهن كخباء للسكنى [542].

و اذا كانت الافلاك من اجل الانسان ، فناهيك سائر انواع الحيوان والنبات . و هذا الرأى اذا تُعُقِّب كما يجب على العقلاء ان يتعقبوا الآراء ، تبيّن ما فيه من الدخل.

و ذلك بان يقال لمعتقد هذا ، هذه[543] الغاية التى هى وجود الانسان هل البارئ قادر ان يوجده دون هذه التوطئات كلها اولا يمكن ان يوجد الابعد هذه؟ فان قال قائل : انه يمكن ، و ان الله قادر ان يوجد الانسان دون سماء مثلا! فيقال : فما فائدته فى هذه الأشياء كلها التى لم تكن هى الغاية بل هى من اجل شئ يمكن وجود ذلك الشئ دون هذه كلها ، وحتى اذا كان الكل من اجل الانسان وغاية الانسان قيل ان يعبد الله؛ فالسؤال باق ، وهو ما الغاية فى كونه يعبد الله [544] وهو تعالى لا يزداد كمالا ، بأن يعبده كل ما خلق ، ويدركونه حق الادراك ، ولا يلحقه نقص بان لا يكون سواه موجود [545] اصلا . فان قيل فان ذلك ليس [546] لكماله بل لكمالنا ، لان ذلك هو الافضل لنا وهو كمالنا ، لزم السؤال بعينه . وما غاية وجودنا بهذا الكمال ؟ فلا بد ضرورة ان ينتهى الامر فى اعطاء الغاية الى : كذا شاء الله [547] ، او كذا اقتضت حكمته . و هذا هو الصحيح .

وهكذا [548] تجد حكماء [549] اسرائيل رتبوا فى صلوتهم فى قولهم : ميزت الانسان من البداية وعرفته | ليقف امامك. من سيقول لك ؟ ماذا (٢٤-ب)م

---

(539) كثيرا : ت ، كثير : جـ (540) : ع [اشيا ١٨/٤٥] ، لشبت يصره : ت جـ
(541) : ع [ارميا ٢٥/٣٣] ، ام لابريتى يوم و ليله حقوت شيم وارص لاسمتى : ت جـ
(542) : ع [اشيا ٢٢/٤٠] ، و يمتحن كاهل لشبت : ت جـ (543) هذه : ت جـ ، لهذه : ن ، لمعتقد هذه غايته ر (544) الله . جـ ، - : ت (545) موجود : ت ، موجودا : جـ
(546) فان قال فان ذلك ليس ت ، فان قيل ليس ذلك : جـ (547) الله ت ، - : جـ
(548) هكذ ت . كذا حـ (549) حكماء جـ ، حكمى : ت

تفعل؟ ماذا ينفعك؟ وان كان صادقا [550]. فقد صرحوا بان ليس ثم غاية الأ مجرد مشيئة. واذا كان الامر هكذا، ومع اعتقاد الحدث لابد ان نقول: | انه ممكن ان يوجد خلاف هذا الموجود اسبابه ومسبباته م(٢٦٦-ب) تلزم الشناعة فى وجود كل ما وجد غير الانسان انه وجد للاغاية اصلا. اذ الغاية الواحدة المقصودة وهى الانسان، يمكن وجوده دون هذه كلها. فلذلك الرأى الصحيح عندى بحسب الاعتقادات الشرعية، ويطابق ذلك الاراء النظرية وهو [551] ان لا يُعتقد فى الموجودات كلها انها من اجل وجود الانسان بل تكون ايضا سائر الموجودات كلها مقصودة لذاتها، لا من اجل شئ آخر. ويسقط ايضا طلب الغاية فى جميع انواع الموجودات، ولو بحسب رأينا فى حدوث العالم.

لانا نقول: جميع [552] اجزاء العالم اوجدها بارادته، منها مقصودة لذاتها، ومنها من اجل شئ آخر. ذلك الاخر مقصود لذاته. وكما شاء ان يكون نوع الانسان موجودا، كذلك شاء ان تكون هذه الافلاك وكواكبها موجودة. وكذلك شاء ان تكون الملائكة موجودة. وكل موجود، انما قصد به ذات ذلك الوجود. وما لا يمكن وجوده الابعد تقدمة شئ، اوجد ذلك الشئ اولا كتقدم الحس للنطق. وقد قيل هذا الرأى ايضا فى الكتب النبوية قال: الرب صنع الجميع لاجله [553] و [554] قد يكون هذا الضمير راجعا على المفعول. وان كان هو راجعا على الفاعل فيكون تاويله من اجل ذاته تعالى يعنى | ارادته اذ هى ذاته كما بُيّن م(٢٥-ا) فى هذه المقالة [555].

وقد بيّنا ان ذاته تعالى تسمّى ايضا مجده [556]، فى قوله: ارنى مجدك [557] فيكون قوله هنا: الرب صنع الجميع لاجله [553] مثل قوله:

---

(550): ا، انه هبدلت انوش مراس و تكبر هو لعمود لفنيك كى مى يامر لك مه تمسه وام يصدق مه يتن لك: ت ج [تفلات نعيله] (551) هو: ت، وهو: ج (552) جميع: ت، فى جميع: ج (553): ع [الامثال ١٦/٤]، كل فعل الله لمنهو: ت ج (554) و: ج، —: ت (555) انظر الجزء الاول الفصل ٥٣ (556): ا، كبود [و: —: ج] ت ج (557): ع [الخروج ٣٣/١٨]، هريئى نا ات كبودك: ت ج [انظر الجزء الاول الفصل ٦٤]

لا يموت او لا يتألم[465]، او دائم الحركة، او بهى[466] كالشمس. وهذا القول من جالينوس هو تنبيه على جزء من قضية كلية. والقضية هى ان كل ما يمكن ان يتكون من اى مادة كانت، فهو يتكون على اكمل ما يمكن ان يتكون من تلك المادة النوعية. ويلحق اشخاص النوع من النقصان، بحسب نقصان مادة ذلك الشخص. وغاية ما يمكن ان يتكون من الدم والمنى، واكمله هو نوع الانسان على ما علم من طبيعته، انه حى ناطق مائت. فلا بد من هذا النوع من الشر ان يوجد، وانت تجد مع هذا ان الشرور التى تلحق الناس من هذا النوع قليلة جدا جدا، ولا تكون الا فى الندرة[467]، لأ نك تجد مُدُنا لها آلاف سنين[468] ماغرقت| ولا احترقت. (٢٦٥-أ) ج
وكذلك يولد[469] آلاف من الناس فى غاية السلامة، ولا يولد ذوعاهة الا شاذا. وان كابر المكابر ولا يقول شاذا، فهو قليل جدا ولا هو، لا جزء من مائة، ولا جزء من الف من المولودين على حالة[470] السلامة.

والنوع الثانى من الشرور هو[471] ما يصيب الناس من بعضهم لبعض[472] كتسلط بعضهم على بعض. وهذه الشرور اكثر من شرور النوع الاول. واسباب ذلك كثيرة، ومعلومة، وهى[473] ايضا منا، لكن ليس للمظلوم فيها حيله. ومع دلك فان اى مدينه موجودة فى العالم باسره لا يوجد بين اشخاص تلك المدينة هذا النحو من الشر شائعا اكثريا بوجه، بل وجوده ايضا قليل، كشخص يغتال | شخصا فيقتله، او يلصّه ليلا. (٢٠-أ) م
وانما يكون هذا النحو من الشريعم خلقا كثيرا فى الحروب العظيمة. وهذا ايضا ليس باكثرى فى جميع الارض.

---

(465) يتالم : ج ، يالم : ت (466) بهى : ت ، بهيا : ج (467) الندرة : ت ، الندوة : ج (468) سنين : ج ن ، سنة : ت (469) يولد : ت ، يوجد : ج (470) حالة : ت ، جملة : ج ن (471) هو : ت ، — : ج (472) لبعض : ت ، بعضا : ج (473) هى : ت ، هو : ج

و النوع الثالث : من الشرور هو ما يصيب الشخص منا من فعله بنفسه ، و هذا هو الاكثرى. وهذه الشرور اكثر من شرور النوع الثانى بكثير. ومن شرور هذا النوع يصيح الناس كلهم، و هذا هوالذى لا تجد[474] من لا يجنيه على نفسه الا قليلا. و هذا هوالذى ينبغى ان يلام المصاب عليه[475] بالحقيقة. ويقال له كما قيل : هذا قد كان من ايديكم[476] وقيل : انما يصنع هذا، انما يعمل هذا مُهلك نفسه[477]. وعن هذا النوع من الشرور قال سليمان : سفه الانسان يفسد طريقه الخ.[478]. وقد بين ايضا فى هذا النوع من الشرور انه فعل الانسان بنفسه وهو قوله: انما وجدت هذا ان الله صنع البشر مستقيمين اما هم فتكلّبوا مبَاحث كثيرة[479]. وتلك الافكار هى التى جلبت عليهم هذه الشرور. وعن هذا النوع قيل : فان الرزيئة لا تبرز من التراب ولا المشقة تنبت من الارض[480].

ثم بين فى الاثر ان الانسان هوالذى يوجد هذا النحو من الشر فقال: حتى يولد الانسان للمشقة الخ[481]. وهذا النوع هو تابع للرذائل كلها ، اعنى للشره فى الاكل والشرب والنكاح ، وتناول ذلك بافراط كمية او بفساد ترتيب ، او فساد كيفية الاغذية ، فيكون ذلك سببا لجميع الامراض والآفات الجسمانية والنفسانية[482]. اما امراض الجسم فبينة.
(٢٠ - ب) م واما امراض النفس من سوء هذا التدبير، فمن جهتين: | احدهما التغير اللاحق للنفس[483] ضرورة من اجل تغير الجسم من حيث هى قوة جسمانية كما قد قيل إن اخلاق النفس تابعة لمزاج البدن. والجهة الثانية

(474) تجد: ت ج ، يوجد: ن (475) المصاب عليه: ت ج ، المصاب على ما يجتنيه: ن (476) : ع [ملاخى ١/٩] ، يديكم هيته زات لكم : ت ج (477) : ع [الامثال ٦/٣٢] ، مشحيت نقشو هوا يسنه : ت ج (478) : [الامثال ١٩/٣] ، اولت ادم تسلف دركو [+ وعل الله يزعف لبو: ج] : ت ج (479) : : ع [الجامعة ٧/٣٠] ، لبدراه زه مصاتى اشرعسه هالهيم ات هادم يشر وهمه بقشو حشبونوت ربيم : ت ج (480) : ع [ايوب ٥/٦]، كى لا يصامعفر اون ومادمه يصمح عمل: ت ج (481): ع: [ايوب ٥/٧]، كى ادم لعمل يولد: ت ج (482) الجسمانية و النفسانية: ت ، النفسانية و الجسمانية: ج ن (483) للنفس : ت ، بالنفس : ج

لا نطلب [589] غاية وجوده تعالى. كذلك لا نطلب[589] غاية ارادته التى بحسبها حدث كل ما حدث ويحدث على ما هو عليه. فلا تغلط فى نفسك وتظن ان الافلاك والملائكة انما وجدت من اجلنا.

فقد بيّن لنا قدرنا : ها ان الامم تحسب كنقطة من دلو[590] فاعتبر جوهرك وجوهر الأفلاك ، والكواكب والعقول المفارقة ، يبيّن[591] لك الحق وتعلم ان الانسان اكمل واشرف ما تكون من هذه المادة لا غير. وانه اذا اضيف وجوده لوجود الافلاك | ناهيك لوجود العقول[592] (٢٦٧-١) ب
المفارقة كان حقيرا جدا جدا. قال : ها انه لا يأتمن عبيده والى ملائكته ينسب نقيصة فكيف الذين ياوون بيوتا من طين وفى التراب اساسهم[593] واعلم ان عبيده[594] المقول فى هذا النص[595] ليسوا هم من نوع الانسان بوجه، دليل ذلك قوله: فكيف الذين يا وون بيوتا من طين وفى التراب اساسهم[593] بل عبيده [594] المذكورون فى هذا النص[595] هم الملائكة. وكذلك ايضا ملائكته [596] الذين اشـــاراليهم [597] فى هذا النص [595] هم الافلاك بلاشك. قد بين هذا المعنى بعينه وكرره «اليفاز» نفسه فى القولة الاخرى بنص آخر وقال : ها ان قديسيه لا يأتمنهم والسموات غير زكية فى عينيه فبالحرى الرجسُ الفاسدُ الانسانُ الذى يشرب الإثم كالماء [598]

فقد تبين ان قديسيه هم عبيده[599] وان ليس هم من نوع الانسان، وملائكته [596] المشار اليهم فى ذلك النص [595] هم السموات[600] ومعنى

---

* (590) ع [اشميا ٤٠/١٥ هن جويم كر مدل ت ج (591) يبين : ت ، بين : ـ (592) المقول ـ ، ت (593) ع [ايوب ٤/١٨ - ١٩] ، لا يامين وبملاكيو يسيم تهله اف شكى بى حمر اشر دعفر يسودم ت ـ (594) ا. عبديو ت ـ (595) : ا. الفسوق ت ـ (596) . ملاكيو ت ـ (597) اليهم ـ ، عليهم ت (598) : ع [ايوب ١٥ ، ١٦ ، ١٥] ، هن بقد وشيو لا يامين وشميم لا زكو بعينيو اف كى نتعب ونالح ايش شوته كيم عوله ت ـ (599) لد وشيو هم عبديو ـ (600) ، شميم ت ج

« تهله » [نقيصة] هو معنى · غير ركية فى عيديه ·[601] اعنى كونها ذات مادة وعلى انها | اصفى مادة واعظمها ضياء ونورا. فما صافتها للعقول المفارقة . فهى كدرة مظلمة غير صافية. (م ٢٦ - ب)

واما قوله عن الملائكة : ها انه لا يأتمن عبيده[602] معناه انه لا وثاقة وجود لهم . اذ هم مفعولون على رأينا، وحتى على رأى من يقول بالقدم . فهم معلولون فحظهم فى الوجود ليس بالوثيق ولا بالمتمكن بالأضافة اليه تعالى الواجب الوجود بالاطلاق وقوله فبالحرى الرجس الفاسد[603] هو كقوله : الذين ياوون بيوتامن طين[604] كأنه يقول : فبالحرى الرجس الفاسد الانسان[605] الذى الا عوجاج مخالطه[606] وسار فى جميع اجزائه اعنى مقارنته العدم والجور[607]، الا عوجاج فى ارض الاستقامة يعمل بالاثم[608] وقوله: الرجل[609] مثل قوله ادم لانه قد يسمى النوع الأنسانى : من ضرب انسانا فمات[610]. فهكذا ينبغى ان يعتقد. فان الانسان اذا علم نفسه ، ولم[611] يغلط فيها[612] وفهم كل موجود بحسبه ، استراح ولا تتشوش افكاره بطلب غاية ما[613] كما ليس له تلك الغاية ، او بطلب غاية لما لا غاية له ، الا وجوده المتعلق بالمشيئة الالهية وان شئت قل بالحكمة الألهية.

فصل يد [١٤]

مما ينبغى ايضا ان يتأمله الانسان حتى يعلم قدر نفسه ؛ ولا يغلط هو ما تبين من مقادير الأفلاك والكواكب ، ومقادير الأبعاد التى بيننا

(601): ا، لا زكو بعينيو : ت ج (602) : ا ، هو بعبديو لا يامين: ت ج (603): اف كى نتعب و نالح : ت ج (604) : ا، اف شوكنى بتى حومر ت ج (605) ا، اف هتعب هنالح هادم : ت ج (606) مخالطه ت ، مداخله : ج (607) . ا ، وعوله : ت ج (608): ع [اشعيا ١٠/٢٦] ، بارص نكحوت يعول · ت ح (609) ا، ايش ت ح (610)· ع [الخروج ١٢/٢١] ، ايش مكه ايش ومت. ت ج (611) ولم ت ح ، لم ن ، لا ى (612) فيها · ت ، - ج (613) ما ج ن ، - ت

وبينها. وذلك | انه لما تبينت مقادير الأبعاد كلها بنسبة ذلك لنصف قطر الارض، وكان قدر محيط الارض معلوما [614] فيكون نصف قطرها معلوما ، صارت الأبعاد كلها معلومة. فتبرهن ان البعد بين مركز الارض واعلى فلك زحل سير ثمانية آلاف سنة و سبعمائة سنة بتقريب كل سنة ثلث مائة وخمسة و ستين [615] يوما. وعلى ان يكون السير فى كل يوم اربعين ميلا من اميالنا الشرعية التى كل ميل الفا ذراع بذراع العمل. (٢٧-ا)م

فتامل هذا البعد العظيم المدهش، وهو كما قيل : اليس الله فوق اعلى السموات انظر ذروة الكواكب ما اعلاها[617] يقول اليس من ارتفاع السماء تستدل على بعد ادراك الاله الذى[618] اذا كنا من البعد من هذا الجسم على هذه الغاية العظيمة ، وهو مباين لنا بالموضع هذه المبانية، فخفى عنا جوهره و معظم افعاله . فناهيك ادراك فاعله الذى ليس بجسم . وهذا البعد العظيم الذى تبرهن انما هو على الاقل لا يمكن بوجه [619] ان يكون بين مركز الأرض وبين مقعّر[620] فلك الكواكب الثابتة اقل من هذا المقدار. ويمكن ان يكون اكثر من هذا اضعافا كثيرة لان غلظ أجرام الأفلاك لا يتبرهن الاعلى اقل ما يمكن ، كما يبين من رسائل الأبعاد.

وكذلك الاجرام التى بين كل فلك وفلك ، كما يلزم القياس على ما ذكر «ثابت بن قرة» [621] لا يمكن ادراك غلظها على التحرير. اذ ليس فيها كواكب يستدل بها. اما غلظ فلك الكواكب الثابة ، فاقل ما يكون غلظه مسيرة | اربع سنين ، يعلم ذلك من مقدار بعض [622] كواكبه التى [623] جرم كل كوكب منها قدركرة الارض نيف وتسعون [624] مرة. (٢٧-ب) م

---

(614) معلوما : ت ، معلوم : جـ (615) ستين: ت ، ستون: جـ (616) الفا: ت ، الفى : جـ، الفين : ن (617) : ع [ايوب ٢٢/ ١٢] ، هلا الوه جبه شميم وراه راش كوكبيم كى رمو: ت جـ (618) الذى : ت ، لان : جـ (619) بوجه : جـ، — : ت (620) مقعر : ت جـ، مقعد: ن (621) بن قرة : جـ، — : ت (622) بعض : ت جـ، بعد: ن (623) التى : ت ، الذى : جـ (624) تسعون : ت ، تسعين : جـ

وقد تكون ثخانة جرمه اكثر. واما الفلك التاسع المدير للكل الحركة اليومية، فلا يعلم له قدر بوجه. اذ ليس فيه كوكب، فمالنا حيلة فى معرفة عظمه. فتامل هذه الموجودات الجسمانية ما اعظم مقاديرها، وما اكثر عددها.

واذا كانت الارض كلها لا جزء لها عند فلك الكواكب، فما هى نسبة نوع الانسان لجميع هذه المخلوقات، فكيف يتخيل احد منا [625] انها من اجله وبسببه، وانها آلات له. وهذه حال مقايسة الاجسام، فكيف اذا نظرت وجود العقول وقد يشكك على رأى الفلاسفة فى هذا الغرض. ويقول القائل [626]: امّا لو ادعينا ان غاية هذه الافلاك تدبير شخص انسان [627] او عدة اشخاص مثلا، لكان هذا محالا بحسب النظر الفلسفى. اما بكوننا نزعم ان غايتها تدبير نوع الانسان، فلا شناعة فى كون هذه الاجرام العظيمة الشخصية تكون غايتها وجود اشخاص انواع التى على مذهبهم، لا نهاية لعددها ابدا.

وما مثال هذا الا مثال صانع عمل آلات زنتها قنطار حديد لعمل
(٢٦٧ - ب)ج ابرة صغيرة زنتها حبة. فلو كان ذلك لابرة | واحدة لكان هذا من فساد التدبير [628] بحسب نظر ما ايضا. ولا كان يكون هذا فساد تدبير مطلقا.
(٢٨ - ا)م اما من حيث انه يعمل بهذه الآلات الثقيلة ابرة بعد ابرة. | هكذا قناطير عدة من الأبر، فعمل تلك الألات حكمة واتقان تدبير على كل وجه. وهكذا تكون غاية الأفلاك استمرار الكون والفساد. وغاية الكون والفساد وجود نوع الانسان على ما قد قيل. ونجد نصوصا وأخبارا تعضد هذا الخيال. وقد يحلّ هذا الشك الفيلسوف بان يقول له [629]: لولم يكن الاختلاف بين الأجرام الفلكية واشخاص الأنواع الكائنة الفاسدة

(625) منا : ت، - : ج (626) القائل : ت، قائل : ج (627) انسان : ت، الانسان : ج (628) التدبير : ت ج، الترتيب : ن (629) له لو : ج، لو : ت

غير فى العظم و الصغر ، لأمكن ان يقال هذا ، اما من حيث التباين بينها بشرف الجوهر ، فشنيع[630] جدا ان يكون الأشرف آلة لوجود الأدنى الأحط.

و بالجملة ان هذا الشك يستعان به فى ما نعتقده من حدوث العالم. واكثر ما كان غرضى فى هذا الفصل هذا المعنى. وايضا كونى لم ازل اسمع من كل من شـدا شيئا من علم الهيئة استغي[631] ما ذكروه الحكماء عليهم السلام [632] من الأبعاد ، لأنهم يصرحون بان غلظ كل فلك مسير[633] خمس مائة سنة ، و بين كل فلك وفلك مسير خمس مائة سنة ، و هى سبعة افلاك ، فيكون بعد الفلك السابع اعنى محدّبه من مركز الارض ممشّى سبعة آلاف سنة. ويتخيل كل من يسمع هذا انه كلام فيه اِغياء كثير ، و ان لا ينتهى البعد لهذا المقدار. ومما تبرهن فى الابعاد يبيّـن لك انه البعد بين مركز الارض وحضيض زحل ، وهو الفلك السـابع هو مسير سبعة آلاف سنة واربع وعشرين سنة بتقريب .

و اما البعد الذى ذكرنا وهو ممشّى ثمانية آلاف وسبع مائة، فهو| (٢٨-ب) م [634] الى مقعّر[635] الفلك الثامن. وهذا الذى تجدهم يقولون بين فلك و فلك ، بعد كذا ، معناه غلظ الجرم الذى بين الأفلاك لا ان ثم خلاء . ولا تطلبنى بمطابقة كل ما ذكروه من امور الهية لما الامر عليه ، لان التعاليم كانت فى تلك الأ زمان ناقصة. ولا تكلموا فى ذلك من حيث هم رُواة لتلك الاقاويل عن الانبياء ، بل من حيث هم[636] علماء تلك الاعصار فى تلك الفنون ، او سمعوها من علماء تلك الأعصار. وليس من اجل هذا ايضا [637] اقول فى اقاويل نجدها لهم قد طابقت الحق أنها

(630) فشنيع: ت ، فشنع: ج (631) استغيا : ت ، استبعاد : ج ، استبعاد ما : ن
(632) الحكماء علهم السلام : ج ، الحكيم زَل : ت (633) مسيرة : ج ، مسير : ت
(634) الى : ت ، – : ج (635) مقعر : ت ج ، مقعد : ن (636) هم : ت ، – : ج
(637) ايضا : ج ، – : ت

غير صحيحة او وقعت بالعرض، بل كل ما امكن ان يتاول كلام الشخص حتى يطابق للوجود الذى تبرهن وجوده ، فهو الاولى والأحق بالفاضل الطباع المنصف.

فصل طو [١٥]

للممتنع طبيعة ثابتة قائمة الثبات ليست من فعل فاعل لا يمكن تغيرها بوجه. ولذلك لا يوصف الاله بالقدرة عليها. هذا مما لا يختلف[639] فيه احد من اهل النظر بوجه. ولا يجهل هذا الا من لا يفهم المعقولات. وانما موضع الاختلاف بين اهل النظر كلهم هو[640] الاشارة الى نوع ما من المتخيلات. يقول بعض اهل النظر: ان هذا من قبيل الممتنع الذى لا يوصف الا له بالقدرة على تغييره ، ويقول آخر: انه | من (٢٩-١)م قبيل الممكن الذى تتعلق قدرة الاله بايجاده كيف شاء. مثال ذلك اجتماع الضدين فى آن واحد ، ومحل واحد وانقلاب الاعيان ، اعنى رجوع الجوهر عرضا والعرض جوهرا او وجود جوهر جسمانى دون عرض فيه. كل هذا من قبيل الممتنع عند كل احد من اهل النظر. كذلك كون الاله يوجد مثله اويُعدِم ذاته او يتجسد ، اويتغير. كل هذا من قبيل الممتنع. ولا يوصف الاله بالقدرة على شئ من ذلك.

اما هل[641] يوجد عرضا مجردا لا فى جوهر ؟ فان فرقة من اهل النظر ، وهم المعتزلة ، تخيلوا ذلك ، ورأوه من باب الممكن.

واخرون قالوا: هو من باب الممتنع ، وان كان القائل بوجود عرض لا فى محل لم يُؤدِّه[642] لذلك مجرد النظر بل مراعاة امور شرعية زاحمها النظر مزاحمة شديدة ، فتخلصوا بهذه القولة. كذلك ايجاد شئ

---

(639) لا يختلف : ت ، لم يختلف : ج (640) هو : ت ، فى : ج (641) هل : ت ، ان : ج (642) لم يؤده : ت ، لم يؤد : ج

متجسم من لا مادة اصلا، هو من قبيل الممكن عندنا، ومن قبيل الممتنع عند الفلاسفة. وهكذا يقول الفلاسفة ان ايجاد مربع قطره مثل ضلعه او زاوية مجسمة يحيط بها اربع زوايا بسيطة قائمة، وما نحا هذا النحو كل ذلك من قبيل الممتنع.

وبعض من يجهل التعاليم ولم [643] يعلم من هذه الامور غير مجرد الفاظ لا تصوّر معنى يظنها ممكنة، فيا ليت شعرى! هل هذا الباب مفتوح مباح، او لكل احد ان يدعى فى اى معنى تصوره ويقول: هذا ممكن، ويقول اخر: بل هو ممتنع بحسب طبيعة الامر. او ثم شئ يسد هذا الباب ويحصره، حتى | يقطع الانسان قطعا ان هذا ممتنع بطبيعته. وهل عيار (٢٩-ب) م ذلك واعتباره بالقوة المتخيلة او بالعقل، وباى شئ يفرق بين المتخيل والمعقول؟ لانه قد ينازع الشخص[644] غيره اوتنازعه[645] نفسه فى امرما، يجده ممكنا عنده فيقول: انه يمكن [646] فى طبيعته، ويقول: المنازع هذا التمكين هو فعل الخيال[647] لا باعتبار العقل. فهل ثم ايضا شئ ما يفارق [648] به بين القوة المتخيلة وبين العقل. وهل ذلك شئ خارج عنهما جميعا | ، او بالعقل نفسه يفرق بين المعقول والمتخيل؟ كل هذه مواضع (٢٦٨-ا) ج بحث تستقصى جدا. وما هذا [649] غرض الفصل.

فقد بان انه على كل رأى ومذهب هنا امور ممتنعة، ومحال وجودها، وانه لا يوصف الاله بالقدرة عليها ولا عجز فى حقه ولانقص قدرة فى كونه لا يغيّرها. فهى اذا لازمة ليست من فعل فاعل. فقد بان ان موضع الاختلاف فى اشياء تفرض[650] من اى القبيلين هى: هل من قبيل الممتنع او من قبيل الممكن فحصّل هذا.

---

(643) ولم: ت، ولا: ج (644) الشخص: ت، الانسان: ج (645) تنازعه: ت، ينازع هو: ج (646) يمكن: ت، ممكن: ج. (647) الخيال: ت، خيال: ج (648) يفارق: ت، يفرق: ج (649) هذا: ت، هو: ج (650) تفرض: ت ج، تعرض: ن

فصل طز [١٦]

افتات الفلاسفة على الله تعالى فى علمه بما سواه افتياتا عظيما (651) جدا. وعثروا عثرة لا إقالة لهم منها ولا لمن تبعهم فى ذلك الرأى وسأسمعك الشبهات(652) التى اوقعتهم فى ما افتاتوا | (٣٠-ا)م به وسأسمعك ايضا رأى شريعتنا فى ذلك ومقاومتنا لهم فى آرائهم السيئة الشنيعة فى امر علم الله. واكثرما اوقعهم ذلك ودعاهم اليه اولا هو ما يبدو باول خاطر من عدم انتظام احوال اشخاص الانسان، وكون بعض اشخاص الآدميين الفضلاء فى حياة رديئة مؤلمة، و بعض الاشخاص الشريرين فى حياة طيبة لذيذة. فدعاهم ذلك الى ان قسموا هذا التقسيم الذى تسمعه الآن فقالوا :

لا يخلو الامر من احد قسمين : اما ان يكون الله(653) غير عالم بشئ من هذه الاحوال الشخصية، وغير مدرك لها ؛ او يكون يدركها و يعلمها. وهذه قسمة ضرورية. ثم قالوا : فان كان يدركها ويعلمها فلا يخلو الامر من احد ثلاثة اقسام : اما ان ينظمها ويجريها على احسن نظام، واكمله واتمه، او يكون مغلوبا عن نظمها لا قدرة له عليها، اويكون يعلم، ويقدر على النظم والتدبير الجيد، غير انه اهمل ذلك على جهة التهاون و الاحتقار، او على جهة الحسد، كما نجد من الناس رجلا قادرا على ايصال الخير(654) لشخص آخر وعارفا بحاجة ذلك لما بينا له من خيره، غير انه لسوء طباعه، وشرّه و حسده، يحسده على ذلك فلا يوصله اليه. وهذا التقسيم ايضا ضرورى صحيح، اعنى ان كل عالم بامر ما، فانه لا يخلو اما ان تكون له عناية بتدبير ما علم او يهمل ذلك كما يهمل الانسان فى منزله تدبير القطط مثلا او ما هو احقر من ذلك والذى | (٣٠-ب)م له العناية بالامر قد يُغلب عن تدبيره، و ان اراد ذلك.

---

(651) افتيا تا عظيما : ت، افتياآت عظيمة : ج (652) الشبهات : ج، الشبهيات ج
(653) الله : ت، الاله : ج (654) الخير : ج، خير : ت

فلما قسموا هذا التقسيم بتّوا الحكم ، وقالوا: ان قسمين من هذه الثلثة الأقسام [655] اللازمة لكل من يعلم، ممتنعان + فى حق الله تعالى ، وهما ان لا يقدر ، أو يقدر ، ولا يعتنى. اذ هذا خلق شر او عجز ، وتعالى عنهما. فلم يبق من التقسيم كله الا ان يكون لا يعلم شيئا من هذه الاحوال بوجه ، او يعلمها ، وينظمها احسن نظام. ونحن نجدها غير منتظمة ، ولا لازمة لقياس ، ولا مطردة على ما ينبغى. فذلك دليل على كونه لا يعلمها بوجه ولا بسبب . هذا الامر هوالذى اوقعهم اولا فى هذا الافتيات العظيم.

وتجد جميع ما لخصته لك من تقسيمهم و تنبيهى على ان هذا موضع غلطهم مبيّنا مشروحا فى مقالة [656] الاسكندر الافروديسى «فى التدبير» . فارى و اعجب كيف وقعوا فى شر مما هربوا منه ، وكيف جهلوا الامر الذى لم يزالوا [657] ينبهوننا [658] عليه ويشرحونه لنا دائما. اما وقوعهم فى شر مما هربوا منه فكونهم هربوا من ان ينسبوا لله الإهمال ، وقطعوا عليه بالجهل ، وكون كل ما فى هذا العالم السفلى مستورا عنه ولا [659] يدركه. واما جهلهم بما لم يزالوا ينبهوننا [658] عليه فكونهم اعتبروا الوجود باحوال اشخاص الانسان التى شرورهم منهم ، او من ضرورة طبيعة المادة ، على ما يقولون دائما ، ويبينون. وقد بينا من ذلك ما ينبغى.

فلما اصّلوا هذه القاعدة الهادّة لكل قاعدة حسنة المسمّجة لجمال | كل (٣١-١) م رأى صحيح ، اخذوا بعد ذلك ان يزيلوا شناعتها [660] وزعموا ان علم هذه الأشياء ممتنع فى حق الاله من جهات: منها ان الجزئيات انما تدرك بالحواس لا بالعقل والله لا يدرك بحاسة. ومنها ان الجزئيات لاتتناهى والعلم احاطة ، وما لا يتناهى لا يحاط به علما. ومنها ان العلم بالحوادث وهى جزئية [661] بلا شك ، يوجب له تغيرا ما ، لانه تجدد علم بعد علم. وبحسب دعوانا نحن معشر المتشرعين انه علمها قبل كونها ، يشنّعون علينا شناعتين:

---

(655) الاقسام: جـ ، اقسام : ت (+) : ل ، ممتنع : ت (656) مقالة : ت ، رسالة : جـ (657) يزالوا : ت ، يزل : جـ (658) ينبهوننا : ت ، ينبهونا: جـ (659) ولا : ت جـ ، لا : ن (660) شناعتها : ت ، شناعته : جـ (661) جزئية :ت ، الجزئيات : جـ

احداهما (662) تعلق العلم بالعدم المحض.

والثانية (663) ان يكون علم كون الشئ بالقوة ، وعلم كونه بالفعل شيئا واحدا. وقد تراجمت بهم الظنون حتى قال بعضهم : انه يعلم الانواع فقط ، لا الاشخاص. وقال بعضهم(664): ما يعلم شيئا خارجا عن ذاته بوجه حتى لا يكون ثم تكثير علوم | بزعمهم (665) . ومن الفلاسـفة من يعتقد ج (٢٦٨-ب) كاعتقادنا ، وانه تعالى يعلم كل شئ ولا تخفى عنه خافية بوجه. وهم اقوام كبراء قبل ارسطو بالزمان ، قد ذكرهم ايضا الاسكندر فى مقالته تلك ، لكنه يابى رأيهم ، ويقول: ان اعظم ما ينقص به مانشاهده من شرور تصل الأخيار ، وخيرات ينالها الاشرار.

وبالجملة فقد تبين لك انهم كلهم لو وجدوا احوال اشخاص الناس منتظمة بحسب ما يبدو للجمهور(666) انه انتظام لما وقعوا فى شئ من هذا النظر كله ، ولا تهافتوا ، بل الداعى الاول لهذا النظر اعتبار احوال الناس | خيّرهم وشريرهم وكون ذلك بزعمهم غير منتظم ، كما قال(667) م (٣١-ب) جهالنا طريق الرب ليس بمستقيم (668). وبعد تبيينى ان الكلام فى العلم والعناية مرتبط بعضه ببعض ، آخذ فى تبيين آراء النظّارين فى العناية .(669) وبعد ذلك آخذ فى حل ما شككوا به فى علم الاله بالجزئيات .

فصل يز [١٧]

آراء الناس فى العناية خمسة آراء وكلها قديمة اعنى انها اراء سمعت على زمان الانبياء منذ ظهرت الشريعة الحاقة المنيرة لهذه الظلمات كلها.

الرأى الاول : هو قول من زعم(670) ان لاعناية اصلا بشئ (671) من الاشـياء فى جميع هذا الوجود وان كل ما فيه من السماء الى ما سوى

---

(662) احدا هما : ت ، احدهما : ج (663) الثانيه ، : ت ، الثانى : ج (664) بعض ت ، البعض : ج (665) بزعمهم : ج ، بزعمه : ت (666) للجمهور : ت ، للغمر : ج (7 قال : ت ، وقالوا : ج (668) : ع [حزقيال ١٧/٣٣] ، لا يتكن درك الله : ت ج (9 النظارين : ت ، الناظرين : ج (670) زعم : ت ، يزعم : ج (671) اصلا بشئ : بشئ اصلا : ج

ذلك واقع بالآتفاق. وكيف تهيأ وليس ثم بوجه لا ناظم ولا مدبر، ولا معتن بشئ. و هذا هو رأى افيقورس وهو ايضا يقول[672] : بالاجزاء، ويرى انها تختلط كيف اتفق، ويتكون منها ما اتفق. وقد قال بهذا الرأى الذين كفروا من بنى اسرائيل وهم المقول عنهم : جحدوا الرب وقالوا ليس هو اياه[673]. وقد برهن ارسطو على استحالة هذا الرأى، و ان الاشياء كلها لا يصح ان تكون بالاتفاق بل لها ناظم ومدبر، وقد ذكرنا من ذلك طرف ما تقدم.

والرأى الثانى : هو رأى من يرى ان بعض الاشياء بها عناية، وهى بتدبير مدبر| ونظم ناظم، وبعضها متروك مع الاتفاق. وهذا هو رأى (٣٢-١)م ارسطو، وانا الخص لك رأيه فى العناية هو يرى : ان الله تعالى معتن بالافلاك، وما فيها. ولذلك دامت اشخاصها على ما هى عليه. وقد نص الاسكندر و قال : ان رأى ارسطو ان عناية الله انتهت عند فلك القمر، و ذلك فرع على اصله فى قدم العالم لانه يرى ان العناية هى بحسب طبيعة الوجود.

فهذه الافلاك وما فيها التى اشخاصها دائمة، معنى العناية بها، هو دوامها على حالة لا تتغير. وكما لزم عن وجود تلك وجود اشياء اخر، ليست اشخاصها مستمرة الوجود، لكن انواعها كذلك ايضا، فاض من تلك العناية ما اوجب بقاء الانواع و دوامها. ولم يمكن بقاء اشخاصها، ولا اهملت ايضا اشخاص كل نوع اهمالا محضا، بل كل ما صفا من تلك المادة حتى قبل صورة النماء جعلت فيه قوى تحرسه مدة ما تجذب له ما يوافقه، و تدفع عنه مالا منفعة له به. وما صفا منها اكثر من ذلك حتى قبل صورة الحس جُعلت فيه قوى اخرى تحرسه، وتصونه؛ وجعل له قدرة اخرى على الحركة ليقصد ما يوافقه، ويهرب مما يخالطه. ثم اعطى كل شخص

(672) ايضا يقول : ت ، يقول ايضا : ج (673) : [ارميا ١٢/٥] ، كحشو بالله و يامرو لا هو : ت ج

بحسب ما يحتاج اليه ذلك النوع. وما[674] صفا منها اكثر حتى قبل صورة العقل ، اعطى قوة اخرى يدبر بها ، ويفكر ويروّى فى ما يمكن به بقاء شخصه ، وخراسة نوعه بحسب كمال ذلك الشخص.

اما سائر الحركات الواقعة فى سائر | اشخاص النوع ، فهى واقعة (٣٢-ب) م بالاتفاق ، وليس ذلك عند ارسطو بتدبير مدبر ولا بنظم ناظم ، مثال ذلك ان هبّت ريح عاصفة او غير عاصفة ، فلا شك انها تسقط بعض اوراق هذه الشجرة ، وتكسر غصنا من شجرة اخرى ، وترمى حجرا من جدار ما ، وتثير ترابا على عشب ما ، فتفسده[675] فتُموّج[676] الماء[677] فيعطب مركب كان هناك ، فيغرق كل من فيه او بعضهم فلا فرق عنده بين سقوط تلك الورقة ووقوع الحجر او غرق اوّلئك الفضلاء العظماء الذين كانوا فى السفينة. كذلك لا يفرق بين ثور راث على جماعة من النمل فماتوا ، او بنيان تخلخلت اســاسـاته فخرّ على كل من هناك[678] من المصلين فماتوا. ولا فرق عنده بين قِطّ عثر بفأر فافترسه ، او عنكبوت افترس ذبابا[679] ، او اسد جاع فلقى نبيّا فافترسه.

وبالجملة فان ملاك رأيه ان كل ما يشاهده مطردا[680] لا يختل ولا يتغير له منهاج اصلا ، كالاحوال الفلكية ، اويجرى على النظام[681] ولا يخرم الا فى الشاذ ، كالامور الطبيعية ، فيقول هذا بتدبير اعنى انه يقول: [682] ان العناية الالهية مصحوبة معه. وكل ما يراه لا يطرد على قياس، ولا يلزم نظاما كاحوال | اشخاص كل نوع من النبات ، والحيوان (٢٦٩-١) ج والانسان يقول هذا بالاتفاق ، لا بتدبير مدبر يعنى انه لم تصحبه العناية الالهية ، ويرى ان اصحاب العناية ايضا لهذه الاحوال ممتنع. وهذا تابع

(674) ما : ت ، مما : ج (675) فتفسده : ج ، فتفسد : ت (676) فتموج : ت ، وتموج : ج (677) الماء : ت ، ماء : ج ن (678) هناك : ت ، هنالك : ج (679) ذبابا : ت ، ذبابه : ج (680) مطرد : ج (681) النظام : ت ، نظام : ج ن (682) انه يقول : ج ن ، — : ت

لرأيه فى قدم العالم ، و ان كل ما عليه هذا | الوجود خلافه ممتنع والذين (٣٣ - ١) م
اعتقدوا هذا الرأى ايضا ممن مرق من شريعتنا هم القائلون، ان الرب قد هجر الارض [683].

والرأى الثالث : هو مقابل هذا الرأى الثانى ، وهو رأى من يرى ان ليس فى جميع الوجود شئ [684] بالاتفاق بوجه لا جزئى ، ولا كلى، بل الكل بارادة وقصد وتدبير ، و بين هو ان كل ما يدبّر فقد علم. وهذه هى فرقة الاشعرية من الاسلام. ولزم هذا الرأى شناعات عظيمة فتحملوها والتزموها و ذلك انهم يقرّون لارسطو فى ما يزعمه من التسوية بين سقوط الورقة وموت شخص انسان قالوا : كذلك هو ، لكن [685]لم تهب الريح بالاتفاق ، بل الله حركها. وما الريح هى التى اسقطت الاوراق ، بل كل ورقة سقطت بقضاء وقدر من الله، وهوالذى اسقطها الآن فى هذا الموضع ، ولا [686] يمكن ان يتاخر زمان سقوطها ولا يتقدم ولا يمكن سقوطها فى غير هذا الموضع. اذ ذلك كله مقدر [687] فى مالم يزل.

فلزمهم بحسب هذا الرأى ان تكون حركات الحيوان كلها، وسكناته مقدرة. وان الانسان لا استطاعة له بوجه على ان يفعل شيئا او لا يفعله، ويلزم هذا الرأى ايضا ان تكون طبيعة الممكن ساقطة فى هذه الامور، وان تكون هذه الاشياء كلها اما واجبة ، او ممتنعة. فالتزموا ذلك وقالوا ان هذه التى نسميها ممكنة كقيام زيد ومجئ عمرو هى [688] ممكنة بالاضافة الينا. اما باضافتها اليه تعالى، فلا ممكن فيها اصلا ، بل | واجب او ممتنع. (٣٣-ب) م
ولزم من هذا الرأى ايضا ان يكون معنى الشرائع كلها [689] لا يفيد اصلا . اذ الانسان الذى له جاءت كل شريعة لا يستطيع ان يفعل شيئا، لا ان ياتى ما أمر به ، ولا ان يجتنب ما نهى عنه.

---

(683) : ع [حزقيال ٩/٩] ، عزب الله ات هارص : ت جـ (684) شئ : ت ، شيئا : جـ (685) لكن : ت ، ولكن : جـ (636) ولا : ت ، ولم : جـ (687) مقدر : ت ، قدر : جـ (688) وهى : جـ ، هى : ت ، (689) كلها : جـ ، - : ت

وقالت هذه الفرقة انه تعالى هكذا شاء ليرسل ويامر وينهى ويهدد ويرجّى ويخوّف[690]. وان كنا لا استطاعة لنا. ويجوز ان يكلفنا الممتنعات، ويجوز ان نتمثل الامر، ونعاقب، ونخالفه ونجازَى، ولزم هذا الرأى ايضا ان تكون افعاله تعالى لا غاية لها، وتحملوا ثقلة هذه الشناعات كلها لسلامة ذلك الرأى حتى اذا رأينا شخصا، وُلد اعمى او مجذوما الذى لا نقدر نقول: انه تقدم له ذنب استحقه به ذلك قلنا: كذا شاء واذا رأينا الفاضل العابد قُتل بالعذاب، قلنا: كذا شاء، ولاجور فى ذلك. اذ جائز عندهم فى حق الله ان يعذّب من لم يذنب ويجازى بالخير للمذنب واقاويلهم فى هذه الاشياء مشهورة.

والرأى الرابع: هو رأى من يرى ان للانسان استطاعة. ولذلك يجرى ما جاء فى الشريعة من الامر والنهى والجزاء والعقاب، عند هؤلاء على نظام ويرون ان افعال الله كلها تابعة لحكمة، وانه لا يجوز عليه الجور، ولا يعاقب محسنا. والمعتزلة ايضا يرون هذا الرأى. وان كان استطاعة الانسان ليست[691] هى عندهم مطلقة، وهم ايضا يعتقدون انه تعالى عالم بسقوط تلك الورقة وبدبيب هذه النملة، وان عنايته بكل الموجودات. فلزمت هذا الرأى| ايضا شناعات وتناقضات. م (٣٤-١)

اما الشناعة فكون بعض الانسان وُلد ذا[692] عاهة، وهو لم يذنب قالوا: وذلك تابع لحكمته. وهكذا احسن فى حق هذا الشخص ان يكون هكذا من ان يكون سالما. ونحن نجهل هذا الاحسان. وما هذا على جهة العقاب له، بل على جهة الاحسان اليه. وكذلك جوابهم فى هلاك الفاضل ان ذلك ليعظم جزاؤه[693] فى الاخرى حتى انتهى القول بهؤلاء ان قيل لهم ولاى شئ عدّل فى الانسان، ولم يعدّل فى غيره. وباى ذنب ذُبح هذا الحيوان؟ فتحملوا من الشناعة ان قالوا بان هذا اجود له حتى يعوضه الله

(690) يهدد : ت ، يتهدد : ج ن (691) لبست : ت ، ليس : ج (692) ذا : ت ، ذو : ج (693) وذلك : ج ، ذلك: ت (693) ان يعظم جزاؤه : ت ، او . . . يعظم جزائه : ج

فى الاخرى[694] حتى ان قتل البرغوث والقملة يلزم ان يكون لها فى ذلك عوض[695] عند الله. وكذلك هذا الفأر الغيرآ ثم الذى افترسه قِطّ اوحدأة. هكذا قالوا: اقتضت حكمته فى حق هذا الفار، وسيعوضه عما جرى عليه فى الاخرى.

ولا يُلام احد عندى من اهل هذه الاراء الثلثة فى العناية، لان كل واحد منهم دعته ضرورة عظيمة لما قال ارسطو تبع الظاهر من طبيعة الوجود. والاشعرية هربوا من ان يُنسَب لله[696] تعالى جهل بشئ، ولا يصح ان يقال عرف هذه الجزئية | وجهل هذه، فلزمت تلك (٢٦٩-ب)م الشناعات، فتحملت. والمعتزلة ايضا هربوا من ان ينسب له تعالى جور وظلم ولا حسن ايضا عندهم مناكرة الفطرة حتى يقال ان ايلام من لم يذنب لاجور فيه ولا حسن عندهم ايضا ان تكون بعثة الانبياء كلهم ونزول الشريعة لا | لمعنى يعقل، فتحملوا ايضا ما تحملوه من تلك (٣٤-ب)م الشناعات، ويلزمهم التناقض، لانهم يعتقدون انه تعالى يعلم كل شئ، وان الانسان ذو استطاعة، وهذا يؤدّى لما يبيّن بايسر تأمل ان ذلك متناقض.

والرأى الخامس: هو رأينا اعنى رأى شريعتنا. وانا اعلمك منه بما نصت به كتب انبيائنا، وهوالذى اعتقده جمهور أحبارنا وساخبرك ايضا بما اعتقده بعض المتاخرين منا. واعلّمك ايضا بما اعتقده انا فى ذلك.

فاقول: قاعدة شريعة سيدنا موسى[697] عليه السلام[698]، وكل من تبعها هى: ان الانسان ذو استطاعة مطلقة، اعنى انه بطبيعته وباختياره وارادته يفعل كل ما للانسان ان يفعله دون ان يُخلق له شئ مستجدّ بوجه. وكذلك جميع انواع الحيوان تتحرك بارادتها، وهكذا شاء اعنى

(694) الاخرى : ت ج ، الاخرة : ن (695) عوض : ت ، عوضا : ج (696) لله : ج ، له : ت (697) : ا، مشه ربينو : ت ج (698) عليه السلام : ت ، – : ج

ان من[699] مشيئته القديمة فى الازل ان يكون الحيوان كله يتحرك بارادته[700]، وان يكون الأنسان ذا استطاعة على كل ما يريده او يختاره مما يستطيع عليه. وهذه قاعدة لم يسمع قط فى ملتنا خلافها بحمد الله.

وكذلك من جملة قواعد شريعة[701] سيدنا موسى[697] انه تعالى لا يجوز عليه الجور بوجه من الوجوه. وان كل ما ينزل بالانسان من البلايا او يصلهم[702] من النعم، الشخص الواحد او الجماعة. كل ذلك على جهة الاستحقاق بالحكم العدل الذى لاجور فيه اصلا[703]. ولو ضربت
(٣٥-١)م الشخص شوكة فى يده وازالها لحينه، لكان ذلك عقابا له، ولونال | ايسر لذة، لكان ذلك جزاء له. وكل هذا باستحقاق. وهو قوله تعالى: كل طرقه حكمة الخ.[704] لكنا نجهل وجوه[705] الاستحقاق.

فقد تلخصت لك هذه الاراء. وذلك ان كل ما تراه من احوال اشخاص الآدميين المختلفة يراه ارسطو اتفاقا محضا، ويراه الأشعرى تابعا لمجرد مشيئة، ويراه المعتزلة[706] تابعا لحكمة، ونراه نحن تابعا لأستحقاق الشخص بحسب افعاله. فلذلك يجيز[707] الاشعرى ان يعذّب الله الفاضل الخير فى الدنيا ويخلده فى تلك النار التى تقال فى الاخرى، ويقال[708] كذا شاء. ويرى المعتزلة[706] ان هذا جور وان هذا الذى عذّب فى الدنيا[709] ولو النملة كما ذكرت لك لها[710] عوض، وكون هذا عُذّب حتى يعوض تابع[711] لحكمته. ونحن نعتقد ان كل هذه الاحوال الانسانية هى بحسب الاستحقاق، وهو تعالى عن الجور. وما يعاقب منا الامستحق عقاب[712] هذا هوالذى نصت به توراة سيدنا موسى[697] بان الكل تابع لاستحقاق.

---

(699) من : ت ، - : ج (700) بارادته: ت ، بارادة: ج (701) شريعة : ت ، ملة: ج (702) يصلهم: ت ، تصلهم: ج (703) اصلا : ت ، - : ج (704): ع [التثنية ٣٢/٤]، كى كل دركيو مشفط وجو : ت ج (705) وجوه : ت، وجه: ج (706) المعتزلة: ت ، المعتزلى : ج (707) يجيز: ت ، يجوز : ج (708) يقال : ت ، يقول : ج ن (709) فى الدنيا : ج ن - : ت (710) لها : ت ، له : ج (711) تابع : ت ، تابعا : ج (712) مستحق عقاب : ت ، مستحقا عقابا : ج

وعلى هذا الرأى جرى كلام جمهور أحبارنا ، لأنك تجدهم يقولون ببيان : ليس هناك موت من دون اثم وآلام من دون تعدٍ [713] وقالوا: ان الرجل يقاس بما يقيس به [714] وهذا نص «المشنه» . وصرحوا فى كل موضع أنه لازم ضرورى فى حقه تعالى العدل. وهو ان يجازى الطائع [715] على كل ما فعله من افعال البر و الاستقامة، ولو لم يؤمر بذلك على يد نبي ، وانه يعاقب على كل فعل شر فعله الشخص، ولو لم يُنْهَ عنه على يد نبي. اذ ذلك منهيّ | عنه بالفطرة ، اعنى النهى عن الظلم والجور. (٣٥-ب) م

قالوا : انه تبارك وتعالى لا يمنع من المخلوق شيئا يستحقه [716] وقالوا : ان كل من يقول انه تبارك وتعالى حليم ، فانه سيعاقب شديدا [ستمزق احشاؤه] الا انه وان كان يعانى عناء طويلا وهو يعمل ما يجب عليه [717]. وقالوا : ليس الذى أُمِر فعمل مثل الذى عمل دون ان يؤمر [718] وبينوا انه وان كان لم يكلف أعطِي له اجره [719] وعلى [720] هذا الأصل اطرد جميع كلامهم. وجاء فى كلام الحكماء [721] زيادة ما جاءت فى نص التوراة وهو قول بعضهم : محنة العشق [722].

وذلك ان بحسب هذا الرأى قد تنزل بالشخص آفات لا لذنب متقدم بل ليعظم جزاؤه. وهذا هو ايضا مذهب المعتزلة ولا نص فى التوراة لهذا المعنى. ولا يغلطك امر [723] الامتحان [724]. ان الله امتحن ابراهيم [725].

---

(713) : ا ، اين ميته بلا حطا ولا يسورين بلاعون : ت ج [شبت : ٥٥ – ١] (714) : ا ، بمده شادم موددبه موددين لو : ت ج [سوطه ١ مشنه ٧] (715) الطائع : ت ، – : ج (716) : ا ، اين هقبه مقفح زكوت كل بريه : ت ج [ببا قا ٣٨ ب ، فسحيم ١١٨ ا](717): ا [براشيت ربه ٦٧، بباقا ٥٠–١] ، كل هاومر قود شا بريك هوا وترن هوا يتوترن معوهى الا ماريك افيه وجبى د يله : ت ج (718) ، اينو دومه مصو وه و عوسه لمى شاينو مصو وه و عوسه : ت ج [فد وشين ٣١ ا ، ٨٧ ا] (719) : ا ، نوتنين لو شكرو : ت ج (720) وعلى : ت ، على : ج (721) : ا ، الحكيم : ت ج (722) : ا ، يسورين شل اهبه : ت ج [بركوت ٥ – ١] (723) امر : ج ، امور : ت (724) : ا ، النسيون : ت ج (725) : ع [التكوين ١/٢٢] ، وهالهيم نسه ات ابرهم : ت ج

وقوله . فعنّاك واجاعك واطعمك الخ .[726] فستسمع الكلام فى ذلك ولم تتعرض شريعتنا بوجه ، غير لأحوال اشخاص الأنسان. اما حديث هذا العوض للحيوان فلم يسمع قط فى ملتنا قديما بوجه ولا ذكره قط احد من الحكماء [727] لكن بعض المتاخرين من الجاؤنيم [المفتين] عليهم السلام لما سمعه من المعتزلة استصوبه واعتقده .

واما ما اعتقده انا فى هذه القاعدة اعنى[728] فى العناية الالهية فهو ما اصف لك. ولست (×) انا مستندا فى هذا الاعتقاد الذى اصفه | لما ودّانى (٢٧٠-١) ج
اليه البرهان ، بل استند فيه لما تبين لى انه قصد كتاب الله وكتب انبيائنا . وهذا الرأى الذى اعتقده اقل شناعة من الآراء المتقدمة واقرب من القياس العقلى. وذلك انى اعتقد ان العناية | الالهية انما هى فى هذا العالم السفلى ، (٣٦-١) م
اعنى من تحت فلك القمر باشخاص نوع الانسان فقط. وهذا النوع وحده هوالذى جميع احوال اشخاصه وما ينالها من خير وشر تابع لاستحقاق ، كما قال ، كل طرقه حكمة[729] اما سائر الحيوانات ناهيك النبات وغيره ، فان رأيى فيها رأى ارسطو ، لا اعتقد بوجه ان هذه الورقة سقطت بعناية بها ولا ان هذا العنكبوت افترس هذه الذبابة بقضاء الله وارادته الآن الشخصية ، ولا ان البزقة التى بزقها زيد تحركت حتى نزلت على هذه البعوضة[730] فى موضع مخصوص فقتلتها بقضاء وقدر ولا ان هذه السمكة لما اختطفت هذه الدودة من وجه الماء انما كان ذلك بمشيئة الهية شخصية ، بل هذا كله[731] عندى بالاتفاق المحض كما يراه ارسطو.

وانما العناية الالهية عندى فى ما اراه تابعة للفيض الالهى والنوع الذى اتصل به ذلك الفيض العقلى حتى صار ذا عقل وانكشف له كل ما هو مكشوف لذى العقل هوالذى صحبته العناية الالهية وقدّرت افعاله

---

(726) : ع [التثنيه ٨/٢] ، ويمنك وير عيبك وجو : ت ج (727) الحكماء : ج ، الحكيم : ت (728) فى : ج ، - : ت (×) : ا ، ليس فى ت (729) : ع [التثنية ٣٢/٤] ، كى كل دركو مشفط : ت ج (730) البعوضة : ت ، الباعوضة : ج (731) هذا كله : ج ، هذه كلها : ج

كلها على جهة الجزاء والعقاب. اما [732] إنّ غَرْق السفينة بمن فيها كما [733] ذكر والخرار [734] السقف على من فى البيت، ان كان ذلك بالاتفاق المحض فليس دخول اولئك لتلك السفينة وجلوس الاخرين فى البيت بالاتفاق بحسب رأينا، بل بارادة الهية بحسب الاستحقاق فى احكامه التى لاتصل عقولنا لمعرفة قانونها. والذى دعانى لهذا | الاعتقاد لانى لم اجد (٣٦-ب)م قط نص كتاب نبي يذكر ان الله عناية بشخص من اشخاص الحيوان الا بشخص انسان [735] فقط.

وقد تعجبوا الانبياء ايضا من كون العناية باشخاص الانسان، وانه اقل من ان يعتنى به. فناهيك من سواه من الحيوان قال: ما البشر حتى تتعرف له الخ [736]، ما الانسان حتى تذكره الخ [737]. وقد جاءت النصوص الجلية بكون العناية بجميع اشخاص الانسان وبافتقاد اعمالهم كلها: هو جابِلٌ قلوبهم جميعا وعالم باعمالهم كلها [738]، وقال: وعيناك مفتوحتان على جميع طرق بنى آدم لتجزى كلا على حسب طرقه [739] وقيل ايضا: لان عينيه على طرق الانسان وهو يبصر جميع خطواته [740] وقد نصت التوراة بالعناية باشخاص الانسان، وتفقد افعالهم قال: وفي يوم افتقادى افتقدهم بذنبهم [741]، وقال: الذى خطئ الى اياه امحو من كتابى [742] وقال: واُبيد ذلك الانسان [743] وقال: جعلت وجهى

---

(732) اما: ج ن، واما: ى، – : ت (733) كما: ت، كن: ج (734) انخرار: ت، انخراق: ج (735) انسان: ت ج، الانسان: ن (736): ع [المزمور ١٤٤/٣]، مه ادم وتر عهو وجو: ت ج (737): ع [المزمور ٨/٥]، مه انوش كى مزكرنو وجو: ت ج (738): ع [المزمور ٣٣/١٥]، هيوصر يحد لبم همبين ال كل معسيهم: ت ج (739): ع [ارميا ٣٢/١٩]، اشر عينيك فقوحوت عل كل دبرى بنى هادم لتت لايش كدركيو: ت ج (740): ع [ايوب ٣٤/٢١]، كى عينيو عل كل دبرى ايش وكل صعديو يراه: ت ج (741): ع [الخروج ٣٢/٣٤]، وبيوم فقد يوفقدتى عليهم حطاتم: ت ج (742): ع [الخروج ٣٢/٣٣]، مى اشر حطا لى امحنو مسفرى [مسل: ج]: ت ج (743): ع [الاحبار ٢٣/٣٠]، وهابدتى ات هنفش ههيا: ت ج

ضد ذلك الانسان [744]، وهذا كثير. وكل ماجاء من قصص ابراهيم واسحق ويعقوب دليل محض على العناية الشخصية.

اما سائر اشخاص الحيوان فالحال فيها كما يراه ارسطو بلا شك. ولذلك كان ذبْحها مباحا بل مامورا به. وتصريفها فى المنافع كيف شئنا. ودليل كون سائر الحيوان غير معتنى به الأبنحو العناية التى ذكرها ارسطو قول النبي لما رأى من تسلط نبوكدنصر، وكثرة قتله الناس قال : يارب كأنّ قد [745] اُهمل [746] الناس وسُيّبوا كالاسماك وحشرات الارض. دل بهذا القول ان تلك الانواع مهملة وهو قوله : وتعمل البشر كسمك (٣٧-١) م البحر كدبّابات لا| قائد لها انه يصعد هم جميعا الخ. [747] ثم بين النبي ان ليس الامر كذلك، ولا على جهة الاهمال، ورفع العناية، بل على جهة العقاب لاؤلئك لاستحقاقهم ما نزل بهم قال : يارب؛ انك للقضاء جعلته يا صخرتى انك للتاديب اسسته [748].

ولا تظن ان هذا الرأى ينتقض علىّ بقوله : يرزق البهائم طعامها الخ [749]. وبقوله: تزأر الاشبال للافتراس والتماس طعامها من الله [750] وبقوله : تبسط يدك فتشبع كل حى مرضاته [751]. وبقول الحكماء [752] ايضا يجلس ويطعم كل شئ من قرون الجواميس حتى بيض القمل [753]. وكثير مثل هذه النصوص تجدها وليس فيها شئ ينقض رأيى هذا ، لان هذه كلها عناية نوعية لا شخصية. وكأنه يصف افضاله [754] تعالى

(744): ع [الاحبار ٢٠/٦] ، ونتى ات فى بنفش همها : ت ج (745) قد : ت ، - : ج (746) اهمل : ت ، اهملوا : ج (747) : ع [حبقوق ١/١٥ - ١٤] ، وتعسه ادم كدجى هيم كرمش لا موشل بوكله بحكه همله وجو: ت ج (748) : ع [حبقوق ١/١٢] ، الله لمشفط شتو وصور لهوكير يسدتو: ت ج (749) : ع [المزمور ١٤٦/ ٩] ؛ نوتن لبهمه لحمه : ت ج (750) : ع [المزمور ١٠٣ / ٢١] ، هكفيريم شواجيم لطرف وجو: ت ج (751) : ع [المزمور ١٤٥/١٦] ، فوتح ات يدك ومشبيع [مش : ج] لكل حى رصون: ت ج (752) : ا ، الحكيم : ت ج (753) : ا ، يشب وزن مقرنى راميم عد بيصى كنيم : ت ج [شبت ١٠٧ ت ، عبوده زره ٣ ب] (754) افضاله : ت ج ، افعاله : ن

فى تهيئته لكل نوع غذاءه الضرورى ، ومادة قوامه وهذا بين واضح. وهكذا يرى ارسطو ان هذا النحو من العناية ضرورى موجود. قد ذكر ذلك ايضا الاسكندر[755] عن ارسطو اعنى تهيئة وجود اغذية كل نوع لاشخاصه، ولو لا ذلك لهلك النوع بلا شك. وهذا بين بايسر تامل.

واما قولهم: ايلام الحيوان (المنهى عنه) فى التوراة[756] من قوله: لماذا ضربت اتانك[757] فذلك على جهة التكميل لنا لئلا نتخلق باخلاق القساوة، ولا نؤلم عبثا للافائدة، بل نقصد الرفق والرحمة | ولو بشخص (٢٧٠ - ب) ج
اى حيوان اتفق الا عند الحاجة : لان نفسك اشتهت اكل اللحم[758] لا أن نذبح على جهة القساوة او اللعب. ولا يلزمنى[759] ايضا بحسب هذا الرأى السؤال ان يقال لى ، ولاى شئ اعتنى باشخاص الانسان ، ولا يعتنى مثل تلك العناية سائر اشخاص | الحيوان ؟ لان هذا السائل ينبغى (٣٧ - ب) م
ان يسأل نفسه ، ويقول لاى شئ وهب العقل للانسان ولم يهب[760] ذلك لسائر انواع الحيوان. فان جواب[761] هذا السؤال الاخير[762] كذا شاء ، اوكذا اقتضت حكمته اوكذا اقتضت الطبيعة بحسب الثلاثة اراء المتقدمة.

وبهذه الجوابات بعينها يجاوب[763] عن السؤال الاول. وحصيّلْ رأيى الى آخره. فانى لا اعتقد انه تعالى يخفى عنه شئ او انسب له عجزا بل اعتقد ان العناية تابعة للعقل ولازمة له. اذ العناية انما تكون من عاقل والذى هو عقل كامل على كمال لا كمال بعده. فكل من اتصل به شئ من ذلك الفيض على قدر ما يصله من العقل يصل من العناية. هذا هو الرأى الذى يطابق عندى المعقول ونصوص الشريعة. واما تلك الآراء المتقدمة ففيها

(755) الاسكندر : ت ، اسكندر : ج (756) : ا ، صمر بعل حيم داوريتا : ت ج (757) : ع [العدد ٢٢ / ٣٢] ، علمه هكيت ات اتنك : ت ج (758) : ع [التثنية ١٢/٢٠] ، كى تاوه نفشك لاكل بسر : ت ج (759) يلزمنى : ت ، يلزمنا : ج (760) يهب : ت ، يوهب : ج (761) جواب : ت ، جاوب : ج (762) الاخير : ت ج ، الاخر : ن (763) يجاوب : ت ، يجاب : ج

افراط وتفريط. اما افراط يخرج الى الاختلاط المحض ومناكرة المعقول ومكابرة المحسوس، او تفريط عظيم يوجب اعتقادات رديئة جدا فى حق الاله وفسادا لنظام وجود الانسان، ومحو محاسن الانسان كلها الخلقية والنطقية اعنى رأى مَن رفع العناية عن اشخاص الانسان وسوّى[764] بينها وبين اشخاص سائر انواع الحيوان.

فصل يح [١٨]

(٣٨-١) م وبعد ما قدمته من تخصيص العناية بنوع الانسان | وحده من سائر انواع الحيوان اقول: انه[765] قد عُلم ان[766] ليس فى خارج الذهن نوع موجود بل النوع وسائر الكليات معانٍ ذهنية كما علمت، وكل موجود خارج الذهن انما هو شخص او اشخاص. فاذا[767] عُلم هذا فقد علم ان الفيض الالهى الموجود متصلا[768] بنوع الانسان اعنى العقل الانسانى انما هو ما وجد من العقول الشخصية وهو ما فاض على زيد، وعمرو[769]، وخالد، وبكر.

و اذا كان ذلك كذلك، فيلزم على ما ذكرته فى الفصل المتقدم ان اى شخص من اشخاص الناس نال من[770] ذلك الفيض حظًا اوفر بحسب تهيؤ مادته، و رياضته كانت العناية به اكثر ضرورة، ان[771] كانت العناية تابعة للعقل كما ذكرت؛ فلا تكون العناية الالهية باشخاص نوع الانسان كلها على السواء بل تتفاضل العناية بهم، كتفاضل كما لهم الانسانى. وبحسب هذا النظر يلزم ضرورة ان تكون عنايته تعالى بالأنبياء عظيمة جدا. وعلى حسب مراتبهم فى النبوة، وتكون عنايته بالفضلاء و الصالحين على حسب فضلهم، وصلاحهم. اذ ذلك القدر من فيض العقل الالهى هوالذى انطق الانبياء وسدد افعال الصالحين وكمّل علوم الفضلاء بما علموا.

---

(764) سوى : ساوى : ج (765) انه : ت – : ج (766) ان : ت، انه : ج (767) فاذا : ت، فهذا : ج (768) متصلا : ت، متحصل : ج (769) عمرو : ج، عمر : ت (770) من : ج، فى : ت (771) ان : ت، و ان : ن، او : ج

واما الجاهلون العصاة ، فبحسب ما عدموا من ذلك الفيض، هان امرهم ، وانتسقوا فى نظام سائر اشخاص انواع الحيوان : فماثل البهائم وتشبه بها [772]. ولذلك سهل قتلهم ، بل امربه للمنافع. وهذا الغرض هو قاعدة من قواعد الشريعة ، وعليه مبناها ، اعنى على ان العناية | (٣٨ -ب)م بشخص شخص من اشخاص الانسان بحسبه [773]. تامل كيف نص على العناية بجزئيات احوال الآباء [774] فى تصرفاتهم، وحتى فى كسبهم وما [775] وُعدوا به من اصحاب العناية لهم قيل لابراهيم: انا ترس لك[776] وقيل[776] لاسحق: وانا اكون معك واباركك [777] وقيل ليعقوب : وها انا معك احفظك حيثما اتجهت[778] وقيل لسيد النبيين : انا اكون معك[779]. وقيل ليشوع : كما كنت مع موسى اكون معك [780]. وهذ كله تصريح بالعناية بهم على قدر كمالهم.

وقيل فى العناية بالفضلاء واهمال الجاهلين : هو يحفظ اقدام اتقيائه والمنافقون فى الظلمة يصمتون لانه لا يغلب انسان بقوته [781]. يقول : ان سلامة بعض اشخاص الناس من الآفات ووقوع بعضهم فيها ليس ذلك بحسب قواهم البدنية، واستعداداتهم الطبيعية هو[782] قوله: لانه لا يغلب الانسان بقوته [781]. بل ذلك بحسب الكمال والنقص اعنى قربهم من الله

---

(772): ع [المزمور ١٣/٤٨] ، نمشل كبهموت ندمو : ت ج (773) بحسبه : ت ، فحسب : ج (774) : ا ، الابوت : ت ج (775) وما : ت ج ، ما : ن (775) : ع [التكوين ١/١٥]، انكى مجن لك : ت ج (776) قيل: ت ، قل : ج (777): ع [التكوين ٣/٢٦]، ليصحق واهيه عمك وا برككك : ت ج (778) : ع [التكوين ١٥/٢٨] ، وهنه انكى عمك وشمر تيك بكل اشر تلك : ت ج (779): ع [الخروج ١٢/٣] ، كى اهيه عمك : ت ج (780): ع ، [يشوع ٥/١]، ليهوشع كاشر هيتى عم مشه اهيه عمك : ت ج (781) : ع [الملوك الاول ٩/٢] ، رجلى حسيديو يشمرو ورشعيم بحشك يدموكى لا بكح يجبر ايش : ت ج (782) هو : ت ، هى : ج

او بعدهم. فلذلك كان القريبون منه فى غاية الوقاية يحفظ اقدام اتقيائه [783]. والبعيدون منه معرّضون لما اتفق ان يصيبهم ، وليس ثم يقيهم عما يطرأ كالماشى فى الظلام الذى عطبه مضمون [784] .

وقيل فى العناية بالفضلاء ايضا : يحفظ عظامها كلها الخ. [785] ، عينا الرب الى الصديقين الح. [796]، ويدعونى فاستجيب له الخ. [787]. والنصوص التى جاءت فى هذا المعنى اكثر من ان تحصى اعنى فى العناية باشخاص الناس على قدر كمالهم ، وفضلهم. وقد ذكر الفلاسفة ايضا هذا المعنى.

(١-٢٧١) ج قال : ابو نصر [الفارابى] فى| صدر شرحه لكتاب «نيقو ما خيا»
(١-٣٩) م لارسطو قال: واما | الذين لهم قدرة ان ينقلوا انفسهم من خلق الى خلق فاؤلئك هم الذين قال افلاطون فيهم: ان عناية الله بهم اكثر.

فتامل كيف اخرجنا هذا النحو من الاعتبار لمعرفة صحة ما جاءوا به الانبياء كلهم عليهم السلام من العناية الشخصية الخصيصة بشخص شخص ، على قدر كماله. وكيف هذا لازم من جهة النظر ، اذا كانت العناية تابعة [788] للعقل كما ذكرنا. ولا يصح ان نقول ان العناية نوعية لا شخصية ، كما شهر من بعض مذاهب الفلاسفة. اذ ليس ثم موجود خارج الذهن غير الاشخاص. وبهؤلاء الاشخاص اتصل العقل الالهى ، فالعناية اذن انما هى بهؤلاء الاشخاص. فتامل هذا الفصل حتى تأمله تسلم لك قواعد الشريعة كلها به وتطابق لك آراء نظرية فلسفية وترتفع الشناعات ، وتتضح لك صورة العناية كيف هى وبعدما ذكرناه من آراء اهل النظر فى العناية ، وتدبير الله للعالم كيف هو ألخّص لك ايضا رأى اهل ملتنا فى العلم وكلاماً لى فى ذلك.

---

(783) انظر الرقم 781 (784) مضمون: ت ، مظنون: ج (785) : ع [المزمور ٢١/٣٢] ، شومركل عصمو تيو وجو: ت ج (786) : ع [المزمور ١٦/٣٣] ، عينى الله الصديقيم وجو: ت ج (787) : ع [المزمور ١٥/٩٠] ، وقرانى واعنهو وكو : ت ج (788) تابعة : ت ح ، ثابتة : ن

فصل يط [١٩]

لا شك انه معقول اول ان الله تعالى يجب ان توجد [789] له كل الكمالات [790] وتنفى عنه كل النقائص. ويكاد ان يكون معقولا اولا ان الجهل، باى شئ كان، نقص، وانه تعالى لم يجهل شيئا، لكن الذى دعا بعض اهل النظر كما | ذكرت لك ان يتجاسر، ويقول يعلم كذا، (٣٩-ب)م ولا يعلم كذا. هو ما تخيله من عدم انتظام احوال اشخاص الانسان التى اكثر تلك الاحوال ليست احوالا طبيعية فقط، تابعة ايضا لكون الانسان ذا استطاعة، وروية وقد ذكر الانبياء ان استدلال الجهال على عدم علم الاله بافعالنا انما هو رؤية اهل الشر فى نعمة ورخاء. وان هذا داع للفاضل ان يظن ان اعتماده للخير [791] وما تحمله فى ذلك من المشقة لمقاومة الغير [792] له غير مفيد. ثم ذكر النبى انه اجال فكره فى ذلك الى ان تبين له ان الامور تنظر بمآلها، لا باوائلها. وهذا هو وصفه فى نظم هذه المعانى كلها قال :

ويقولون كيف يكون الله عالما وهل من علم للكلى ان هؤلاء منافقون وهم مدى الدهر فى دعة وقد ازدادوا ثروة اذن باطلا زكيت قلبى، وغسلت كفىّ بالنقاء [793]. وآخر القول : ولقد هممت ان ادرك ذلك لكنه عسر فى عينى الى ان ادخل فى اقداس الله واتامل فى آخرتهم انما جعلتهم فى مزالق الخ. كيف صاروا الى الخراب فى لحظة الخ [794].

---

(789) توجد : ت توجب : ج (790) الكمالات : ج ن، الخيرات : ت (791) للخير : ت، الخير: ج (792) الغير : ت، الخير : ج. الجور : ن (793) : ع [المزمور ١٣/٧٢ – ١١]، وامرو ايكه يدع ال و يش دعه بعليون هنه اله رشعيم و شاوى عولم هشجو حيل اك ريق زكيتى لبى و ارحص بنقيون كفى: ت ج (794) : ع [المزمور ١٩/٧٢ – ١٦]، واحشبه لدعت زات عمل هوا بعينى عد ابوا ال مقدشى ال ابينه لاحريتم اك بحلقوت و جوا يلك هيولشمه كرجع [+ سفوتمو من بلهوت : ج] : ت ج

وهذه المعانى بعينها قد ذكرها «ملاخى» قال : لقد اشتدت على اقوالكم قال الرب وتقولون بم تكلمنا عليك. انكم قلتم عبادة الله باطلة وما المنفعة فى حفظنا محفوظاته وفى مشينا بالحداد امام رب الجنود، والآن فانا نغبط المتكبرين الخ. حينئذ تكلم خائفو الرب الخ. فتتوبون، وتميزون الخ [795].

وقد بين ايضا داود شهرة هذا الرأى فى زمانه وما اوجبه من تعدّى الناس، وظلمهم بعضهم لبعض. واخذ ان يحتج على ابطال ذلك الرأى والإخبار بانه تعالى يعلم جميع ذلك | قال : يقتلون الارملة والغريب (٤٠-١)م ويذبحون اليتيم. ويقولون ان الرب لا يبصر، واله يعقوب لا يفطن افطنوا ايها الجهال فى الشعب ويا اغبياء متى تعقلون الذى غرس الاذن لا يسمع ام الذى جبل العين لا يبصر [796].

وها انا ابين لك معنى هذا الاحتجاج بعد ان اذكر لك سوء فهم المتهافتين لكلام الانبياء، لهذا الكلام، قال لى منذ سنين اشخاص من نبلاء ملتنا الأطباء على جهة التعجب منهم، من قول داود قالوا: هكذا كان يلزم على قياسه [797] هذا ان خالق الفم ياكل وخالق الرئة يصيح. وهكذا سائر الاعضاء. فتامل يا ايها الناظر فى مقالتى هذه! كم بعدوا عن الصواب فى فهم هذه الحجة. واسمع معناها بيّن هو: ان كل فاعل آلة من الآلات لولا ان الفعل الذى يُفعل بتلك الآلة متصور عنده، لما

(795) : ع [ملاخى ٣/١٨ – ١٣]، حزقو على دبريكم امر الله و جو امرتم شوا عبود الهيم و مه بصع كى شمرنو مشمرتو وكى هلكنو قدر نيت مفنى الله صباوت وعته انحنو ماشريم زديم و جو ازندبر و يراى الله و جو وشبتم و رايتم و جو : ت ج (796) : ع [المزمور ٩٣/٩ – ٦]، المنه و جر يهرجو ويتوميم ير صحو ويامرولا يراه يه ولا يبين الهى يعقب بينو بو عريم بعم وكسيليم متى تشكيلو هنوطع ازن هلا يشمع يوصر عين هلا يبيط : ت ج (797) قياسه : ت، قياس : ج

امكنه عمل آلة له . ومثال ذلك انه لو لم يتصور الحداد معنى الخياطة ، وفهمه لما عمل الابرة على هذا الشكل الذى لا تتم الخياطة الا به. وهكذا سائر الآلات .

فلما زعم من زعم من الفلاسفة ان الله لا يدرك هذه الشخصيات لكونها من مدركات الحواس وهو تعالى لا يدرك بحاسة بل ادراكا عقليا ، احتج[798] عليهم بوجود الحواس ، وقال: فاذا كان معنى ادراك البصر خفيا عنه لا يعلمه كيف اوجد هذه الآلة المهيئة للادراك البصرى ؟ اتراه[799] بالاتفاق وقع ان تحدث[800] رطوبة ما صافية ودونها رطوبة اخرى كذلك او دونها طبقة ما اتفق ان انثقبت| فيها ثقبة ، وجاءت امام (٤٠-ب)م تلك الثقبة طبقة صافية صلبة.

و بالجملة رطوبات| العين وطبقاتها واعصابها التى هى من الأحكام (٢٧١- ب) جـ على ما قد علم. وكلها مقصود بها غاية هذا الفعل. ايتصور عاقل ان هذا وقع كيف اتفق ؟ لا بل هو بقصد من الطبيعة ضرورة ، كما بيّن كل طبيب ، وكل فيلسوف. وليست الطبيعة ذات عقل ، وتدبير ، وهذا باجماع من الفلاسفة ، بل هذا التدبير المنهى ، صادر على رأى الفلاسفة عن مبدء عقلى ، وهو من فعل ذى عقل فى رأينا. وهوالذى طبع هذه القوى فى كل ما توجد فيه قوة[801] طبيعية .

فاذا كان ذلك العقل لا يدرك هذا المعنى[802] ولا يصرفه فكيف اوجد اوحصلت عنه على ذلك الرأى طبيعة نقصد نحو هذا الغرض الذى لا علم له به . وبالحقيقة سماهم: جهالا و اغبياء[803] ثم اخذ ان يبيّن ان ذلك نقص فى ادراكنا و ان الله عز و جل الذى و هبنا هذا العقل الذى به ندرك ، ومن اجل قصورنا[804] عن ادراك حقيقته تعالى

---

(798) احتج : ت، فاحتج: جـ ن (799) اتراه : جـ ، اترى : ت (800) تحدث : ت ، حدثت : جـ ، حدثة : ن (801) قوة : ت جـ ، القوة : ن (802) هذا المعنى : ت ، هذه المعانى : ن ، ذلك المعنى : جـ (803) : ا ، بو عريم وكسيليم : ت جـ (804) قصورنا : ت ، قصوره : جـ ن

حدثت لنا [805] هذه الشبه [806] العظيمة قد [807] علم تعالى ذلك النقص منا. و ان فكرتنا هذه المقصرة لا يُلتفت[808] الى ما او جبته من التهافت قال: الذى يعلم البشر الحكمة ان الرب يعلم افكار البشر انها باطلة [809].

و غرضى كله بهذا [810] الفصل ان ابين ان هذا نظر قديم جدا اعنى ما وقع للجهال من عدم ادراك الاله من اجل كون احوال اشخاص الانسان الممكنة بطبيعتها غير منتظمة قال : وعمل بنو اسرائيل فى الخفاء امورا غير مستقيمة | فى حق الرب[811] وفى « المِدّرش » ما ذا قالوا؟ (٤١ – ١)م قالوا : ان هذا العمود لا يرى ولا يسمع ولا يتكلم [812] يريدون بذلك تخيلهم ان الله غير مدرك هذه الاحوال ، ولا يصل [813] منه امر ولا نهى للانبياء. وعلة ذلك كله، ودليله عندهم كون احوال الاشخاص الانسانية لا تجرى بحسب ما يرى كل شخص منا، ان هكذا ينبغى ان تكون. فاذا رأوا ان ليست الامور كما يريدون قالوا : لا يرانا الرب [814] وقال «صفنيا» عن هؤلاء : القائلين فى قلوبهم لاياتى الرب بخيرولا شر [815].

و اما ما ينبغى ان يقال فى علمه تعالى بالامور كلها فاخبرك برأيى فى ذلك بعد ان اعلمك بالامور المجمع عليها التى لا يمكن ذو[816] عقل ان يخالف فى شئ منها.

---

(805) لنا : ت جـ ، له : ن (806) الشبه : ت جـ ، الشبهة : ن ، الشبهات : ى (807) قد : ت جـ، و قد : ن (808) ذلك النقص.. فكرتنا... يلتفت : ت جـ، هذه القصود فكرتهم تلتفت : ن (809) : ع [المزمور ٩٣/١١ – ١٠] هملمد ادم دعت الله يودع محشبوت ادم كى همه هبل : ت جـ (810) بهذا : ت ، كان بهذا : جـ (811) : ع [الملوك الرابع ١٧/٩] ، و يحفاوبنى يسرال دبريم اشرلا كن هل الله : ت جـ (812) : ا ، مه امرو امرو هممود هزه اينو رواه و اينو شومع و اينو مدبر : ت جـ [المدرش غير معروف المكان : ب] (813) يصل : ت ، وصل : جـ ن(814) : ع [حزقيال ٨/١٢] ، اين الله رواه او تنو : ت جـ(815): ع [صفنيا ١/١٢] ، هاومريم بلبم لا يطيب الله ولا يريع : ت جـ(816) ذو : جـ ، ذا : ت

فصل ك [٢٠]

امر مجمع عليه انه تعالى لا يصح ان يتجدد له علم حتى يعلم الآن مالم يعلمه قبل ، ولا تصح ان تكون له علوم كثيرة متعددة ، ولو على رأى من يعتقد الصفات، فلما تبرهن هذا، قلنا نحن معشر المتشرعين ان بالعلم الواحد يعلم الاشياء الكثيرة المتعددة ، وليس باختلاف المعلومات تختلف العلوم فى حقه تعالى كما ذلك فى حقنا. وكذلك قلنا ان هذه الاشياء كلها المتجددة علمها قبل كونها ، ولم يزل عالما | بها. فلذلك لم يتجدد (٤١-ب) م علم بوجه لان علمه بان فلانا [817] هو الان معدوم وسيوجد فى الوقت الفلانى ويدوم موجودا مدة كذا ، ثم يعدم فان اذا وُجد ذلك الشخص كما تقدم العلم به ، ما زاد ثمّ علمٌ، ولا حدث ما لم يكن معلوما عنده ، بل حدث ما لم يزل معلوما انه سيحدث على ما وجد عليه.

ولزم بحسب هذا الاعتقاد ان يكون العلم يتعلق بالاعدام، ويحيط بما لا نهاية له فاعتقدنا ذلك، وقلنا ان الاعدام التى سبق فى علمه ايجادها وهو قادر على ايجادها لا يمتنع تعلق علمه بها. اما مالا يوجد اصلا فذلك [818] هو العدم المحض فى حق علمه الذى لا يتعلق علمه به كما لا يتعلق علمنا نحن بما هو معدوم عندنا. و[819] اما الاحاطة بما لا نهاية له[820] ففيه اشكال، وذهب بعض اهل النظر الى القول بان العلم يتعلق بالنوع ويسترسل على سائر اشخاص النوع بمعنى ما ، فهذا رأى كل متشرع بحسب ما تدعو اليه ضرورة النظر.

اما الفلاسفة فبتّوا الامر وقالوا : انه لا يتعلق علمه [821] بعدم، ولا يحيط علم بمالا نهاية له [820] فاذ ولا يتجدد علم. فمحال ان يعلم شيئا من المتجددات ، فلا يعلم اذن الا الشئ الثابت الذى لا يتغير. وبعضهم

---

(817) فلانا: جـ، فلان: ت (818) فذلك : ت جـ ، فلذلك : ن (819) و : جـ، — : ت (820) له : ت ، — جـ (821) علمه: ت ، علم : جـ

حدث له شك اخر، وقال [822]: ولو الاشياء الثابتة ، ان علِمها، فقد صارت له علوم كثيرة ، لان بكثرة المعلومات تكثر العلوم. لان لكل معلوم علما [823] يخصه فاذن لا | يعلم الا ذاته . (٤٢-ا)م

والذى أقوله انا: إن كل ما وقعوا فيه كلهم، سببه ان جعلوا بين علمنا وعلمه تعالى نسبة ، وينظر كل فريق فى امور تمتنع فى علمنا ، فيظن ان ذلك لازم فى علمه ، او يشكل عليه الامر . و ينبغى ان يعظم تأنيب الفلاسفة فى هذه المسئلة اكثر من كل احد. لانهم الذين برهنوا ان ذاته تعالى لا تكثير فيها ، ولا له صفة خارجة عن ذاته ، بل علمه ذاته ، وذاته علمه. وهم الذين برهنوا ان عقولنا مقصرة عن ادراك حقيقة | (٢٧٢-ا)ج ذاته على ما هى عليه كما بينا. فكيف يزعمون اذ يدركوا علمه. وعلمه ليس هو شيئا خارجا عن ذاته، بل ذلك التقصير بعينه الذى قصرت عقولنا عن ادراك ذاته ، هو التقصير عن ادراك علمه بالاشياء كيف هي [824]. و ليس ذلك علما من نوع علمنا ، فنقيس عليه ، بل امرا مباينا [825] كل المباينة . وكما ان ثم ذاتا [826] واجبة الوجود ، عنها يلزم كل موجود على رأيهم. اذ [827] هى الفاعلة كل ما سواها بعد العدم على رأينا.

كذلك نقول : ان تلك الذات مدرِكة لكل ما سواها و [828] لا يخفى عنها شئ بوجه من كل ما يوجد ، ولا مشاركة بين علمنا وعلمه، كما لا مشاركة بين ذاتنا وذاته . وانما غلّط هنا اشتراك اسم العلم لان المشاركة فى الاسمية فقط، والمباينة فى حقيقته. فمن اجل هذا تلزم الشناعات، اذو [829] نتخيل ان الامور اللازمة لعلمنا لازمة لعلمه . ومما يبيّن لى ايضا من نصوص التوراة ان علمه تعالى بوجود ممكن | ما، أنه سيكون، لا يخرج (٤٢-ب)م ذلك الممكن عن طبيعة الامكان بوجه ، بل طبيعة الامكان باقية معه.

(822) قال: ت ، قالوا : ج (823) علما: ج ، علم: ت (824) هى : ت ، هو: ج (825) امرا مباينا : ت ، الامر مباين : ج ن (826) ذاتا : ج ، ذات: ت (827) اذ : ج ، لو : ت (828) و : ت ، – : – ج (829) اذ و : ج ، اذ: ت

وان ليس العلم بما يحدث من الممكنات موجبا [830]، كونها ضرورة على احد الإمكانين. هذه ايضا قاعدة من قواعد شريعة موسى لا شك فيها [831] ولا مرية. ولولا ذلك لما قال : فاصنع سورا لسطحك [832]. وكذلك قوله (+) : كيلا يقتل فى الحرب فياخذها رجل آخر [833]. وكذلك التشريع كله والامر والنهى راجع لهذا الاصل، وهو ان علمه بما يكون لا يخرج ذلك الممكن عن طبيعته. وهذا شديد الاشكال فى ادراك عقولنا المقصرة. فتامل فى كم فصل باين علمُه علمنا على رأى كل متشرع.

اول ذلك فى كون العلم الواحد يطابق معلومات كثيرة مختلفة الانواع.

والثانى فى تعلقه بما لم يوجد.

والثالث فى تعلقه بمالا نهاية له.

والرابع فى كون علمه لا يتغير بادراك المحدثات. ويبدو لى [834] ان معرفة ان [835] الشئ سيوجد. ماهى المعرفة به، انه قد وجد، بل هنا زيادة ما، وهى ان الذى كان بالقوة صار بالفعل.

والخامس بحسب رأى شريعتنا فى كونه تعالى لا يخلّص علمه تعالى احد الأمكانَيْن. وان كان قد علم تعالى مآل احدهما [836] على التحصيل. فياليت شعرى! فى اى شئ شبه علمنا بعلمه [837] على رأى من يعتقد العلم صفة زائدة. وهل هنا الا مشاركة فى الاسم فقط. اما على رأينا الذى نقول ليس علمه شيئا زائدا على ذاته. فبالحق لزم ان يباين علمه علمنا هذه المباينة | الجوهرية كمباينة جوهر السماء لجوهر الارض. (٤٣-١)م

---

(830) موجبا: جـ ، موجب : ت (831) فيها : ت ، فيه : جـ (832): ع [التثنية ٨/٢٢]، وعسيت معقه لجبك : ت جـ(+) قوله : ت ، قال : جـ (833): ع [التثنية ٢٠/٧]، فن يموت بملحمه و ايش احريقحنه : ت جـ (834) لى : جـ ، – : ت (835) ان: ت ، – : جـ (836) مآل احدهما : ت ، مالاحدهما : جـ (837) بعلمه : جـ : علمه : ت

قد صرح الانبياء بذلك قال «وان افكارى ليست افكاركم ولا طرقكم طرقى يقول الرب كما علت السموات عن الارض، كذلك طرقى علت عن طرقكم و افكارى عن افكاركم»[838].

وجملة المعنى الذى اقوله ، والخصه ان كما لا ندرك حقيقة ذاته ، ولكن مع ذلك علمنا ان وجوده اكمل وجود ، ولا يشوبه نقص ولا تغير ، ولا انفعال بوجه. كذلك مع كوننا لا نعلم حقيقة علمه. اذ هو ذاته ، نعلم انه لا يدرك تارة ، ويجهل اخرى ، اعنى انه لا يتجدد له علم بوجه ، ولا يتكثر ولا يتناهى علمه ، ولا يخفى عنه شئ من الموجودات كلها ولا يبطل علمه بها طبائعها ، بل الممكن باق مع طبيعة الإمكان. وكل ما يظهر فى مجموع هذه الاقاويل من التناقض هو بحسب اعتبار علمنا الذى لا يشارك علمه الا فى الاسم فقط. كذلك القصد مقول على ما نقصده نحن وعلى ما يقال انه قصده تعالى باشتراك.

وكذلك العناية مقولة باشــتراك على ما نعنى نحن به[839] وعلى ما يقال انه تعالى يعنى به. فالصحيح اذن ان معنى العلم ومعنى القصد ، و معنى العناية المنسوبة الينا غير معانى تلك المنسوبة اليه . فمتى اخذت العنايتان او العلمان او القصدان[840] على ان يجمعها معنى واحد، جاءت الاشــكالات وحدثت الشكوك المذكورة. ومتى علم ان كل ما ينسب الينا مباين لكل ما ينسب له ، تبين الحق . وقد صرح التباين بين هذه
(٤٣-ب)م المنسوبة | اليه و المنسوبة الينا بقوله «ولا طرقكم طرقى»[841] ، كما قد تقدم لنا ذكر ذلك.

(838) : ع [اشعيا ٥٥/٩ – ٨] ، كى لا محشبوتى محشبو تيكم ولا دركيكم دركى ناه الله كى جبهو شميم مارص كن جبهو دركى مدرككم و محشبوتى محشبوتيكم: ت ج (839) به : ت ، – : ج (840) العنايتان او العلمان او القصدان ، ت ، العنايتين او العلمين او القصدين : ج
(841) : ا، ولا دركيكم دركى : ت ج

فصل كا [٢١]

فرق كبير بين علم الصانع بما صنع وعلم غيره بذلك المصنوع. وذلك ان الشئ المصنوع ان صُنع [842] على وفق علم صانعه فصانعه اذن انما صنعه [843] ما صنع [844] تابع [845] لعلمه. واما الغير الذى يتامل هذا المصنوع، ويحيط علمه به فعلمه تابع للمصنوع. مثال ذلك ان الصانع الذى عمل [846] هذه الخزانة التى تتحرك | فيها اثقال بجرى الماء، فتدل (٢٧٢-ب) ج على ما مضى من النهار او الليل من الساعات، كل ما يسيل فيها من الماء، وتغير وضع سيلانه، وكل خيط، وينجذب، وكل بندقة تنزل، كل ذلك مدرك [847] معلوم عند صانعها. وما علم تلك الحركات من اجل تامله هذه الحركات الحادثة الآن، بل الامر بالعكس. وذلك ان تلك الحركات الحادثة الان انما حدثت على وفق علمه. وليس كذلك الذى يتامل تلك الآلة، بل المتامل كلما [848] رأى حركة ما استجدّ له علم، ولا يزال يتامل وعلومه تتزيّد وتتجدد اولا اولا، حتى يكتسب علم جملة الآلة منها ولو قدرت ان حركات تلك الآلة لا تتناهى لكان المتامل لا يحيط علما بها ابدا، ولا يمكن المتامل ايضا ان يعلم حركة | من تلك الحركات قبل (٤٤-ا) م حدوثها. اذ انما يعلم ما يعلم مما يحدث. وهكذا الحال فى جملة الوجود، ونسبته الى علمنا وعلمه تعالى. وذلك انا نحن انما نعلم كل ما نعلم من قبل تامل الموجودات فلذلك يتعلق علمنا بما سيكون، ولا بما لا يتناهى. وعلومنا متجددة متكثرة بحسب الاشياء التى منها نكتسب علمها وهو تعالى ليس كذلك، اعنى انه ليس يعلم الأشياء من قِبَلها، فيقع التعدد والتجدد بل تلك الاشياء تابعة لعلمه المتقدم المقدّر لها بحسب ما هى عليه، اما وجود مفارَق اووجود شخص ذى مادة ثابت، اووجود ذى مادة متغير الاشخاص تابع لنظام، لا يختل ولا يتغير.

---

(842) صنع : ت ج، نصنع : ن (843) صنعه : ت، وصنعه : ج، صنعة : ن (844) صنع : ت ج، صنعه : ن (845) تابع : ج، تابعا : ت (846) عمل : ت، يعمل : ج (847) مدرك : ت ؛ مدروك : ج (848) كلما : ت، كل ما : ج

فلذلك لا يكون عنده تعالى تكثر علوم ولا تجدد ، وتغير علم ، لانه بعلمه حقيقة ذاته الغير متغيرة ، عَالِم جميع مالزم افعاله كلها. وكوننا نروم ان نعقل نحن كيف ذلك ، هو كوننا نروم ان نكون نحن هو و ادراكنا ادراكه. فالذى ينبغى للمحقق المنصف ان يعتقد انه تعالى لا يخفى عنه شئ بوجه ، بل الكل مكشوف لعلمه الذى هو ذاته ، وان ذلك النحو من الادراك محال ان نعلمه نحن بوجه ، ولو علمنا كيف هو لكان عندنا[849] ذلك العقل الذى به يدرك هذا النحو من الادراك. وهذا شئ لا يوجد فى الوجود الا له تعالى ، وهو ذاته. فافهم[850] هذا . فانى اقول: انه غريب جدا ورأى صحيح اذا تُتُبِّع لا يوجد فيه شئ من الغلط ، ولا من التمويه ، ولا تلحقه | (٤٤-ب) م الشناعات ، ولا نسب به لله[851] نقص. اذ هذه المعانى الجليلة العظيمة ، لا يمكن حصول برهان عليها بوجه لا بحسب رأينا معشر المتشرعين ولا بحسب رأى الفلاسفة على حسب اختلافهم فى هذه المسألة. وكل المطالب التى لا يقوم عليها برهان ، ينبغى ان يتبع فيها هذه[852] الطريق التى تبعناها فى هذه المسألة ، اعنى مسألة علم الاله بما سواه فافهمه .

فصل كب [٢٢]

قصة ايوب الغريبة العجيبة هى من قبيل ما نحن فيه ، اعنى انه مثل لتبيين[853] آراء الناس فى العناية. وقد علمت تصريحهم وقول بعضهم: ايوب لم يكن موجودا ولا خلق الا انه كان مثلا[854]. والذى زعم انه: كان وخُلِق[855] وانها قصة جرت لم يعلم له لا زمانا ولا مكانا[856] الا بعض الحكماء[857] يقول: انه كان فى ايام الآباء[858] ، وبعضهم قال: انه كان

(849) عندنا : ت ، — : ج (850) فافهم : ت ، فاعلم : ج (851) نسب به لله : ت ، ينسب به للا له : ج (852) هذه : ت ، هذا : ج (853) لتبيين : ت ، لتبين : ج (854) : ا ، لا هيه ولا نبرا الامشل هيه : ت ج (855) : ا ، هيه و نبرا : ت ج (856) زمانا ولا مكانا : ت ، زمان ولامكان : ج (857) : ا ، الحكيم : ت ج (858) : ا ، بيمى هابوت : ت ج

فى ايام موسى [859] ، وبعضهم قال : انه كان فى ايام داود [860] ، وبعضهم قال إنه : كانه من مهاجرى بابل [861] . وهذا مما يؤكد قول من قال : انه لم يكن ولم يخلق [862] .

و بالجملة سواء كان اولم يكن [863] فى مثل قضيته [864] الموجودة دائما[865] تحير كل نُظّار[866] من الناس حتى قيل فى علم الله وفى عنايته ما قد ذكرت لك ؛ اعنى كون الرجل الصالح الكامل المسدد الاعمال الشديد التقية للآثام تنزل به مصائب عظيمة مترادفة فى | ماله، وولده، لا لاثم يوجب ذلك. وعلى كلا الرأيين اعنى هل كان اولم يكن [867] ذلك الكلام المصدَّر به ، اعنى قول الشيطان [868] وقول الله للشيطان [868] واسلامه فى يده. كل ذلك مثل بلا شك عند كل ذى عقل ، لكنه مثل ليس مثل كل الامثال [869] بل مثل تعلقت به عجائب واشياء هى غوامض الكون [870]. وتبينت به مشكلات عظيمة، واتضحت منه حقائق لا غاية بعدها. (٤٥-١) م

وانا اذكر لك ما يمكن ذكره ، واذكر لك كلام الحكماء [871] المنبّه لى على جميع ما فهمته من ذلك المثل العظيم. فاول ما تتامله قوله : كان رجل فى ارض عوص [872]. اتى بالاسم المشترك وهو عوص لانه اسم شخص عُوصاً بِكْرَه [873] . وهو امر بالفكرة والتدبير : تشاوروا مشورة [874] فكأنه يقول لك : تدبر هذا المثل ، وفكرّ فيه وحصّل معناه

---

(859) : ا، بيمى مشه : ت ج (860) : بيمى دويد : ت ج (861) : ا ، من عولى ببل : ت : ت ج (862) : ا ، هيه ولا نبرا : ت ـ (863) : ا ، بين هيه بين لا هيه : ت ج (864) دائمة : ج (865) قضيته : ت ج ، قصته : ن (866) نظار : ت ، ناظر : ج (867) : ا ، هيه اولا هيه : ت ج (868) : ا ، الشطن . . للشطن : ت ج (869) مثل كل الامثال : ت ، كالا مثال : ج (870) : ا ، ودبريم شبم كبشونو شل عولم : ت ج (871) الحكماء : ج، الحكيم : ت (872) : ع [ايوب ١/١] ، ايش هيه بارص : ت ج (873) : [التكوين ٢١/٢٢] ، ات عوص بكورو : ت ج (874) : ع [اشميا ١٠/٨] ، عوصو عصه : ت ج

وارى الرأى الصحيح ما هو. ثم ذكر : ان ابناء الله جاء وا ليمثلوا امام الرب[875] وجاء الشيطان[868] فى غمارهم ولِفَفهم لانه لم يقل : جاء بنوالله والشيطان ليمثلوا امام الرب[876] ، فكأن يكون وجود الكل | على نسبة واحدة بل قال وجاء بنوالله ليمثلوا امام الرب ، ودخل الشيطان ايضا بينهم[877]. (٢٧٣ - ١) م

وهذه الصورة من[878] القول انما تقال لمن جاء غير مقصود لذاته ، ولا مطلوبا من اجل نفسه ، بل لما حضر من قَصد حضوره جاء هذا فى جملة من جاء. ثم ذكر ان هذا الشيطان[868] هو جائل فى الارض مخترقها[879] وليس بينه وبين العلو نسبة بوجه ، ولا له هناك مجال ، هو قوله : من الطواف فى الارض والتردد فيها[880] انما طوفه وجولانه فى الارض | . ثم ذكر ان هذا المستقيم الكامل أسلم فى يد هذا الشيطان[868]. وان كل ما حل به من الآفات فى ماله ووُلْده ، وجسمه كان سببه الشيطان[868] فلما قدّر[881] هذا التقدير اخذ < ان > يضع اقاويل اهل النظر فى هذه القضية ، فذكر رأيا ما ، ونسبه[882] لايوب واراء اخرى لاصحابه وسامعها لك ببيان اعنى تلك الآراء التى تراجمت بهم الظنون من اجلها فى هذه القصة التى كان سببها كلها الشيطان[868] وظنوا كلهم ايوب واصحابه ان الله فاعل ذلك بذاته لا بوساطة الشيطان[868]. (٤٥ - ب) م

واعجب ما فى هذه القضية واغربه كونه لم يصف ايوب بعلم ولاقال: رجل حكيم او فطن او عاقل[883] بل انما وصفه بفضيلة خلق واستقامة اعمال ، لانه لو كان حكيما[884] لما اشكل عليه امره كما سيبيّن .

---

(875) : ا ، بنى هالهيم لهتيصب [على الله : ج] على ادنى : ت ج (876) : ا ، يبا وبنى هالهيم وهشطن لهتيصب [+ على ادنى : ت] : ت ج (877) : ع [ايوب ١/٦] ، ويبا وبنى هالهيم لهتيصب على الله و يا جم هشطن بتوكم : ت ج (878) من : ت ، فى : ج (879) مخترقها : ت ، مخترقة : ج (880) : ع [ايوب ١/٧] ، مشوط بارص وهتهلك به : ت ج (881) قدر : ت ج ، قرر : ن (882) ونسبه : ت ، بنسب : ج (883) : ا ، ايش حكم او مبين او مسكيل : ت ج (884) : ا ، حكم : ت ج

ثم انه درج[885] مصائبه على نسبة احوال الناس لان من الناس[886] من لا يرتاح[887] لفقد المال ، ويتهاون به؛ لكنه يهوله امر موت الاولاد، ويهلكه غمّا. ومن الناس ايضا من يصبر ، ولا يهلع ، ولو لفقد الاولاد. فاما الصبر على الاوجاع ، فلا قدرة لحساس على ذلك. وجميع الناس، اعنى الجمهور انما يعظمون الله بالسنتهم، ويصفونه بالعدل والاحسان فى حال سعادتهم ورخائهم، او فى حال شقاوة تُحتمل. اما اذا جاءت هذه[888] المصائب المذكورة فى ايوب؛ فمنهم من يكفر[889] ويعتقد قلة الانتظام فى الوجود كله عند ذهاب ماله. ومنهم من يبقى مع اعتقاد العدل والنظام، ولو مع انكاد ذهاب المال، لكن ان| ابتلى بفقد الاولاد فلا يصبر. ومنهم (٤٦-١)م من يصبر ، ولا يتشوش عليه اعتقاده مع ذهاب الاولاد. اما مع اوجاع الجسم فلا يصبر احد منهم ألاّ تشكّى ، وتظلّم، اما باللسان او بالقلب.

اما قوله فى : بنوالله ليمثلوا امام الرب[890] فهو فى المرة الاولى والثانية. واما الشيطان[868] وان كان جاء فى لِفَتِهم وغمارهم فى المرة الاولى والثانية فانه فى الاولى لم يقل فيه ليمثلوا[891] وفى الثانية قال : وجاء الشيطان ايضا بينهم ليمثل امام الرب[892]. فافهم هذا المعني وتامل ما اغربه ، وارى كيف تحصلت[893] لى هذه المعانى شبه الوحى. وذلك ان معنى : ليمثلوا امام الرب[894] كونهم موجودين مسخرين بامره في ما اراده من قول زكريا فى اربع عجلات خارجة[895] قال : فاجاب الملاك وقال لى هذه رياح السماء الآربع التى تخرج من الوقوف امام سيد

(885) لان من الناس : ت ، — : ج (886) درج : ت ج ، ذكر : ن (887) يرتاح : ت ج ، يرتدع: ن (888) حال : ج ، — : ت (889) يكفر : ت ، ينفر : ج (890) انظر الرقم 876 (891) : ا ، لمتيصب : ت ج (892) : و يبا جم هشطن بتوكم لمتيصب عل ادنى : ت ج (893) تحصلت : ت ، تحصل : ج (894) : ا ، لمتيصب عل الله : ت ج (895) : ع [زكريا ١/٦] ، اربع مركبوت يوصاوت : ت ج

الارض كلها (896) فبين ان ليس نسبة بنى الله (897) ونسبة الشيطان (868) فى الوجود نسبة واحدة بل بنوالله (897) اثبت وادوم ، وهو ايضا له حظّ ما فى الوجود دونهم.

ومن عجائب هذا المثل ايضا (898) انه لما ذكر جولان الشيطان (868) في الارض خاصة، وفعله هذه الافعال بيّن انه ممنوع من التسلط على النفس ، وانه جُعل له سلطان هذه الاشياء الارضية كلها ، وحيل بينه وبين النفس وهو قوله : و لكن احتفظ بنفسك (899) وقد بينت لك (900) اشتراك اسم نفس (901) فى لغتنا وانه يقع على الشئ الباقى من الانسان بعد الموت ، وذلك هوالذى لاسلطان للشيطان (868) عليه. وبعد ذكر (٤٦ - ب) م ما | ذكرت فاسمع هذه القولة المفيدة التى قالها الحكماء (902) الذين يطلق عليهم اسم الحكماء (903) بالحقيقة ، فابانت كل مشكل وكشفت كل مُغطّى ، واوضحت معظم غوامض التوراة (904) وهى قولهم فى « التلمود » : قال الرّبّى شمعون بن لقيش ان الشيطان هو [الذى] يعمل السوء [و] هو ملك الموت (905).

فقد ابان عن كل ما ذكرناه ابانة لا تشكل على ذى فهم. فقد (906) تبين لك ان ، عن معنى واحد بعينه، يكنى بهذه الثلاثة اسماء (907)، وان كل الافعال المنسوبة لكل واحد من هؤلاء الثلثة انما هى كلها فعل شئ واحد . وهكذا ايضا نصوا حكماء « مشنه » (908) القدم قالوا : هو ينزل

(896) : ع [زكريا ٦/٥] ، و يىن هملاك و يامر الى اله اربع روحوت هشميم يوصاوت مهتيصب عل ادون كل هارص : ت ج (897) : ا ، بنى هالهيم : ت ج (898) هذا المثل ايضا : ت، ايضا هذا المثل : ج (899) : ع [ايوب ٢/٦] ، اك ات نفشو شمور : ت ج (900) انظر الجزء الاول الفصل ٤١ (901) : ا ، نفش : ت ج (902) : ا ، الحكيم : ت ج (903) : ا ، حكيم : ت ج (904) : ا ، سترى توره : ت ج (905) : ا ، امر ر. شمعون بن لقيش هوا سطن هوا يصر هرع [- ع : ج] هوا ملاك هموت : ت ج [بابابترا ١٦ ا] (906) فقد : ت ، وقد : ج (907) اسماء : ت ، الاسماء : ج (908) : ا ، حكمى مشنه : ت ج

و يضل [ثم] يصعد و يتهم [فحينئذ] يستاذن و ياخذ النفس [909] . فقد بان لك ان الذى رأى داود بمرأى النبوة [910] فى وقت الوباء : وبيده سيفه مسلولاً ممدودا على اورشليم [911]. انه انما اوراه ذلك للدلالة على معنى ذلك المعنى بعينه ، هو المقول ايضا عنه بمرأى النبوة [910] فى حق عصيان | اولاد يشوع الكاهن العظيم و الشيطان واقف عن يمينه ليقاومه (٢٧٣-ب) ج [912]. ثم بيّن بُعده عنه تعالى بقوله : ينتهرك الرب يا شيطان ينتهرك الرب الذى اختار اورشليم [913]. وهوالذى رأى[914] بلعام ايضا بمرأى النبوة [910] يدرك عند قوله له : فانما انا خرجت للشيطان [915].

واعلم ان الشيطان [916] مشتق من سطه [جنح] : اجْنَحْ عنه وَ اعبُر [917] ، اعنى انه من معنى الزوال والذهاب لانه هوالذى يزيل عن طريق الحق بلا شك ، ويُوبق فى طريق الضلال . وعن ذلك المعنى بعينه ايضا قيل : ان تصوّر قلب الانسان شرير منذ حداثته [918]. وقد علمت شهرة هذا الرأى| فى شريعتنا اعنى طيب الجبلة وخبيث الجبلة (٤٧-١) م [919] وقولهم بكلتا الجبلتين[920] وقد قالوا ان خبث الجبلة [921] يحدث فى الشخص الانسانى عند ولادته: فعند الباب خطيئة رابضة [922] و كما

---

(909) : ا ، تنا يورد و متعه عوله ومسطين نوطال رشوت و نوطال نشمه: ت ج (910) : ا ، بمراه هنبواه : ت ج (911) : ع [الاخبار الايام الاول ١٦/٢١] ، و حربو شلوفه بيد و نطويه على ير و شلم : ت ج (912): ع [زكريا ١/٢] ، يهوشع هكهن هجدول و هسطن عومد عل يمينو لشطنو : ت ج [لشطنو : وان ترجمت فى : ع « ليقاومه » ، و لكن المعنى الحرفى كماترجمه بنه‌س : ليتهمه او يؤثمه] (913) : ع [زكريا ٢/٣] ، يجعر الله بك هسطن ويجعر الله بك هبوحر بير و شلم : ت ج (914) رأى : ت ، - : ج (915) : ع [العدد ٣٢/٢٢] هنه انكى يصاتى لسطن: ت ج (916): ا ، سطن : ت ج (917): ع [الامثال ١٥/٤] ، سطه معليو و عبر : ت ج (918) : ع [التكوين ٢١/٨] ، كى يصر لب هادم رع منعريو : ت ج (919): ا ، يصرطوب و يصر رع : ت ج (920) : ا ، بشنى يصريك: ت ج [مشنه ، بركوت ٥/٩] (921) : ا ، يصر هرع : ت ج (922) : ع [التكوين ٧/٤]، لفتح حطات ربص : ت ج

نصت التوراة : منذ حداثته [923] و ان طيب الجبلة [924] انما يوجد له بعد استكمال عقله [925] ولذلك قالوا سمى خبث الجبلة ملِكا كبيرا [926] وسمى طيب الجبلة ، وَلدًا مِسكينا وحكيما [927] فى المثل المضروب لجسم شخص الانسان و اختلاف قواه فى قوله : مدينة صغيرة فيها رجال قليلون الخ [928].

كل هذه الاشياء نصوص لهم عليهم السلام [929] مشهورة . فاذ و بينوا لنا ان خبيث الجبلة [921] هو الشيطان وهو ملك [930] بلا شك اعنى انه ايضا يسمى ملكا لانه فى غمار بنى الله [931] فيكون ايضا طيب الجبلة [924] ملَكا حقيقة فارى [932] هذا الامر المشهور فى اقاويل الحكماء [902] عليهم السلام [929] من ان كل انسان قُرن به ملكان اثنان [933] واحد عن يمينه و آخر عن شماله هما ملك الخير وملك الشر [934] ، و ببيان قالوا عليهم السلام [929] فى « غمَرا السبت » [985] فى هذين الملكين الاثنين [936] قالوا : الواحد طيب و الاخر خبيث [937] . فارى كم

(923) : ع [التكوين ٢١/٨] ، منعريو : ت ج (924) : ا ، يصر طوب : ت ج [نحن . ترجمنا « يصر» جبلة و له معنى الخلق و الفطرة ايضا و « طوب » طيب لانهما يشتركان فى الاصل و المعنى و ترجمنا « رع » خبيث وان كان له معنى الشر و السوء . راعينا المقابلة بين اللفظين كما جاء فى القران الكريم سورة النور ١٢٦ اى الطيب و الخبيث] (925) انظر مدرش قهلت ١٤/٩ ، سنهدرين ٩١ ب (926) : ا ، يصررع ملك جدول : ت ج (927) : ا ، يصرطوب يلد مسكين و حكم : ت ج [انظر : الجامعة ١٢/٤ ، ١٤،١٥/٩] (928) : ع [الجامعة ١٤/٩] ، عير قطنه و انشيم به معط و جو : ت ج (929) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (930) الشيطان و الملك : يكتبان دائما بالعبرية مثل السطن و الملاك (931) : ا ، هالهيم : ت ج (932) فارى : ج ، فاذن : ت (933) : ا ، شنى ملاكيم : ت ج [حجيجه ١٦ ا ، قارن : بركوت ٦٠ ب] (934) : ا ، [هذا تعبير اسلامى . و فى الاصل كما ترجمناها ، انفا « طيب الجبلة و خبيث الجبلة »] ، يصر طوب و يصر رع : ت ج (935) : ا ، جمرا شبت : ت ج [شبت ١١٩ ب] (936) : ا ، الشنى ملاكيم : ت ج (937) : ا ، احدطوب و احدرع : ت ج

كشفت لنا هذه القولة من عجائب وكم رفعت من الخيالات الغير صحيحة. وما ارى[938] الا انى قد شرحت وبينت قصة ايوب الى غايتها ونهايتها؛ لكن اريد ان ابين لك الرأى المنسوب لايوب والرأى المنسوب لكل واحد من اصحابه ما هو بدلائل التقطها من كلام كل واحد منهم. ولا تلتفت لما سوى ذلك من الاقاويل التى اوجبها نسق القول كما بينت لك فى اول هذه المقالة.

فصل كج [٢٣]

(٤٦-ب) م

لما فرضت هذه قصة ايوب اول ماجرت، كان الامر المجمع عليه من الخمسة اعنى ايوب واصحابه ان كل مانزل بايوب معلوم عنده تعالى، وان الله انزل به هذه البلايا وكلهم مجمعون ايضا انه لا يجوز عليه ظلم ولا ينسب له جور، تجد هذه المعانى ايضا فى كلام ايوب كثيرا. واذا تاملت كلام الخمسة فى حال محاورتهم يكاد ان تجد كل ما قاله احدهم قالوه[939] كلهم وتكررت المعانى وتداخلت وتخللها وَصْف ايوب شدة آلامه ونكباته مع عظيم استقامته ووصف عدالته، وكرم خلقه وخيرية اعماله.

وكذلك تخلل فى كلام اصحابه له تصبير، وتعزية، وتأنيس، وانه ينبغى السكوت، ولا يطلق عنان القول، كشخص يخاصم شخصا، بل يذعن[940] لاحكام الله ويسكت، وهو يقول ان شدة الآلام منعت الصبر والتثبت، وقول ما ينبغى؛ واصحابه كلهم ايضا اجمعوا على ان كل فاعل خير مُجازّى، وكل فاعل شر معاقب، ومتى رأيت عاصيا فى اقبال، فان بآخره ينعكس ذلك، ويهلك هو وتنزل به وببنيه[941] ونسله مصائب.

---

(938) ارى : ت، اقول : ج (939) قالوه : ت، قاله : ج (940) يذعن : ج ن، يضمن : ت (941) ببنيه : ت ج، ببيته : ن

و ان رأيت طائعا فى ادبار، فلا بد من جَبَبْر صَدّعه هذا الغرض تجده متكررا فى كلام اَليفاز، و بِلْداد، وصوفار[942]. و ثلاثتهم مجمعون على هذا الرأى.

وما هذا هو المقصود فى هذه القصة كلها، بل المقصود ما انفرد به (٤٨ – ١) م كل واحد منهم و معرفة رأيه فى| هذه القصة، وهو نزول اعظم ما يكون من البلايا و اشدها با كل شخص و باتّمهم استقامة، فكان رأى ايوب فى ذلك بان هذا الامر دليل على تسوية الصالح و الطالح عنده تعالى تهاونا بنوع الانسان، و اطراحا له هو[943] قوله فى جملة اقواله : الامر واحد لذلك قلت انه يستاصل السليم و المنافق على السواء متى ضرب قتل لساعته وفى ابتلاء الاذكياء يتلاعب[944]. يقول ان كان يجئ السـيل بغتة فيميت كل من لقى ويحمله فبمحنة الابرياء يهزأ. ثم اكّد هذا الرأى بقوله :

هذا يموت فى معظم وفره وقد عمّته الدعة والطمأنينة و السمن يكسو جنبيه، ويسقى مخ عظامه، وذاك يموت فى مرارة نفسه ولم يذق طيبا و كلاهما يضطجعان التراب فيكسوهما الدود[745] وكذلك اخذ <ان> يستدل (٢٧٤ – ١) ج بصلاح حال اهل الشر و اقبالهم و بسط القول فى ذلك جدا، و قال| : فانى كلما تذكرت، ارتعت و اخذ جسمى الارتعاش، لماذا يحي المنافقون ويسنون، ولماذا يعظم اقتدارهم ذريتهم قائمة امامهم الخ[946].

فلما وصف ذلك الاقبال التام اخذ <ان>[947] يقول لمحاوريه ان كان الامر كما تزعمون ان اولاد هذا الكافر المقبل يهلكون بعده وينقطع اثرهم

---

(942): ا، اليفز و بلدد و صوفر : ت ج (943) هو : ت، و هو : ج ن (944) : ع [ايوب ٩/ ٢٢–٢٢] ، احت هيا عل كث امرتى تم و رشع هوا مكله ام شوط يميت فتام لمست نقيم يامج : ت ج (945) : ع [ايوب ٢١/ ٢٦–٢٣] ، زه يموت بعصم تموكلو شلا نن و شليو عطينيو ملاو حلب و جو. وزه يموت بنفش مرمولا اكل بطوبه يحد عل عفر يشكبو و رمه تكسه عليهم : ت ج (946) : ع [ايوب ٢١/ ٨–٦] ، وام زكرتى و نبهلتى و احز بشرى فلصور مدوع رشمم يحيو عتقو جم جبرو حيل زرعم نكون لفنيهم و جو : ت ج (947) المؤلف يضع «ان» بعد فعل «اخذ» و هو غير مستعمل فى العربية وان كنا حذفناها بوضع ان بين <> ، الا اننا سنترك هذه الاشارة حينا بعد ما ننبه القارئ على ذلك

اى شئ يضرّ هذا المقبل ما يحل باهل بيته بعده ، قال : لانه ما بُغْيَته فى بيته من بعده وقد حُتِمت عدة شهوره لها [948] ثم اخذ (+) يبين ان لا ترجى بعد الموت. فلم يبق الان هذا اهمال فاخذ <ان> يعجب كيف لم يهمل اصلا صنع كون شخص الانسان وخلْقه و اهمل تدبيره ؛ فقال ألم تكن قد صببتنى كاللبن | و جمّدتنى كالجبن [949] . (٤٨-ب) م

فهذا [950] احد الآراء المعتقدة فى العناية، وقد علمت قول الحكماء [951] ان رأى ايوب هذا فى غاية السقم و قالوا : عفَر فى فم ايوب [962] وقالوا : طلب ايوب ان يقلب الكاس [953] وقالوا: ايوب كان ينكر بعث الاموات [954] وقالوا ايضا عنه: بدأ يلوم و يسب [955]. فاما قوله تعالى لاليفاز : لانكم لم تتكلموا امامى بحسب الحق كعبدى ايوب [956] فقالوا الحكماء [956] فى الاعتذار عن ذلك : لايلام الرجل على حزنه [957] يعنى [958] انه عُذر لشدة الآلام. وهذا النحو من الكلام ليس من قبيل هذا المثل . وانما علة ذلك ما نبين لك الآن. وذلك انه رجع عن هذا الرأى الذى هو غاية الغلط ، و برهن على غلطه فيه . اما ان هذا هو سابق الرأى و باديه وبخاصة للذى تنزل به البلايا ، وهو يعلم من نفسه انه لم يأثم .

فهذا ما لاينا كَر فيه. ولذلك نسب هذا الرأى لايوب لكنه [959] قال كل ما قال طالما لم يكن له علم ولايعلم الالهَ الا تقليدا كما يعلمه جمهور

---

(948) : ع [ايوب ٢١/٢١] ، كى مه حفصو بيبتو احريو مسفر حد شيو حصصو · ت ج (+) هذا استعمال المؤلف دون «ان» بعد «اخذ» (949) : ع [ايوب ١٠/١٠] ، هلا كحلب تتيكنى وكجبينه نقفيا نى و جو : ت ج (950) فهذا : ت ، فهذه : ج (951) : ا ، الحكيم : ت ج (952) : ا ، عفرا بفوميهد ايوب : ت ج [ببابترا ١٦ ا] (953): ا ، بقش ايوب لهفوك ات هقمره على فيه : ت ج (954) : ا ، كفور بتحيت همتيم : ت ج (955) : ا ، هتحيل بحرف و بجدف : ت ج (956) : ع ، [ايوب ٧/٤٢] ، كى لا دبرتم الى نكونه كعبدى ايوب : ت ج (957) : ا ، اين ادم نتفش على صعرو : ت ج [ببابترا ، ١٦-١] (958) يعنى · ت ، يمنون : ج (959) لكنه : ت ، لكونه : ج

المتشرعين. اما عند ما علم الله علما يقينا فاقرّ ان السعادة الحقيقية التى هى معرفة الاله هى مضمونة لكل من عرفها (960) ولا يكدّرها على الانسان، بلية من هذه البلايا كلها، وانما كان ايوب يتخيل هذه السعادات المظنونة انها (961) هى الغاية كالصحة والثروة، والأولاد طالما كان يعلم الله خبرا لا بطريق النظر. فلذلك تحيّر تلك الخيرات، وقال تلك الاقاويل | وهذا هو معنى قوله : كنت قد سمعتك سمع الاذن اما (٤٩-١)م الان فعينى قد رأتك فلذلك انكر مقالتى واندم فى التراب والرماد (962) تقدير الكلام بحسب المعنى : فلذلك اكره كل ماكنت ارغب فيه واندم على ان اكون على التراب والرماد (963) كما فرضت حاله : وهو جالس على الرماد (964).

ومن اجل هذه المقالة الاخيرة الدالة على الادراك الصحيح قيل فيه باثر ذلك لانكم لم تتكلموا امامى بحسب الحق كعبدى ايوب (956) واما رأى اليفاز فى هذه النازلة، فهو ايضا احد الآراء المقولة فى العناية. وذلك انه قال : ان جميع مانزل بايوب كان نزوله باستحقاق لان كانت له آثام استحقق بها ذلك وهو قوله لايوب : اليس شرّك جسيما وآثامك لاحدلها (965) ثم انه اخذ <ان> يقول لايوب : ان هذا الذى كنت تعتمده من صلاح الافعال والسير (966) بالسيرة الفاضلة ما هوامرا (967) يوجب ان تكون كاملا عند الله حتى لا تعاقب : ها انه لا يأتمن عبيده والى ملائكته ينسب نقيصة فكيف ياوون بيوتا من طين (968)، ولم يزل اليفاز يدور نحو هذا

(960) عرفها : جـ ن ، عرفه : ت (961) انها : ت، انما : جـ (962) : ع [ايوب ٤٢ / ٦-٥] ، لشمع اذن شمعتيك وعته عينى را تك عل كن اماس ونحمتى عل عفر و افر : ت جـ (963) : ا ، عل كن اماس كل اشر هييتى متاود ونحمتى عل هيوتى بتوك عفر و افر : ت جـ (965) : ع [ايوب ٢/٨] ، وهوا يوشب بتوك هافر : ت جـ (964) : ع [ايوب ٢٢/٥] ، لايوب هلا رعتك ربه واين قص لعونو تيك : ت جـ (966) السير : ت ، السيرة : جـ (967) امرا : ت ، امر : جـ (968) : ع [ايوب ٤/١٩-١٨] ، هن بعبديو لا يامين وبملاكيو يسيم تحله اف شكنى بتى حمر اشر بعفر يسودم : ت جـ

الغرض ، اعنى ان يعتقد ان كل ما يلحق الانسان باستحقاق ، ونقائصنا التى نستحق بها العقاب يخفى عنا ادراكها ، ووجه اسـتحقاقنا العقاب من اجلها.

واما رأى بلداد الشوحى[969] فى هذه المسألة، فهو اعتقاد العوض. وذلك انه قال لايوب : ان هذه النازلات العظيمة ان كنت بريئا ، ولا اثم لك فسببها تعظيم الجزاء وستعوض احسن عوض. وهذا كله خيرلك كى يعظم الخير الذى تناله اخيرا ، وهو | قوله لايوب : وكنت زكيا (٤٩-ب)م مستقيما فانه ينتبه اليك ويرد الى السلام مقرّ برّك ، حتى تكون اولئك قليلة الخصب عندما لآخرتك من كثرة النضرة[970]. وقد علمت ايضا شهرة هذا الرأى فى امر العناية وقد بيناه.

واما رأى صوفار النعمتى[971] فهو رأى من يرى ان الكل تابع لمجرد المشـيئة ، ولا يطلب لافعاله علة بوجه ولا يقال لـِما[972] فعَل هذا ولا لـِمَا فعل هذا؟ فلذلك لا يطلب وجه العدل، ولا مقتضى حكمة فى كل ما يفعله الاله . اذ عظمته ، وحقيقته توجب ان يفعل ما يريد ونحن مقصرون عن خفايا حكمته التى[973] كان واجبها ان يفعل ما يريد لا لسبب آخر وهو قوله لايوب : ولكن ياليت الله يتكلم ويفتح شـفتيه لإجابتك ، ويخبرك باسرار حكمته وان للحكمة كِفلَين [. . . . .] تدرك غور الله ام تبلغ الى قياس القدير[974]. فارى وتامّل كيف وضعت القصة التى حيّرت الناس ودعتهم للآراء التى تقدم لنا شرحها فى عناية الله

(969) : ا ، هشوحى : ت ج (970) : ع [ايوب ٨/٧-٦] ، ام زك و يشر ايه كى عته يعير عليك و شلم نوت صدقك و هيه را شتيك مصعر و احرتيك يشجه ماود : ت ج
(971) : ا ، هنعمتى : ت ج (972) لما : ت ، لم : ج (973) التى : ت ، الذى : ج ن
(974): ع [ايوب ١١ / ٧ - ٥]، مى يتن الوه دبر و يفتح شفتيو عمك و يجدلك تعلوموت حكمه كى كفليم لتوشيه هحقر الوه تمصا ام عد تكليت شدى تمصا : ت ج

بالخلق ، وذكر كل ما اقتضاه التقسيم ونسب لاحد مشاهير الازمان بالفضل ، والعلم ، ان كان هذا مثلا او قالوه حقيقة ، ان كان هى قصة جرت.

(٢٧٤-ب) | فالرأى المنسوب لايوب ينحو نحو رأى[975] ارسطو ، ورأى اليفاز ينحو نحو راى شريعتنا ورأى بلداد ينحو نحو مذهب المعتزلة ، ورأى صوفار ينحو نحو مذهب الاشعرية . وهذه كانت الآراء القديمة فى العناية ثم طرأى رأى اخر ، وهو الرأى المنسوب لالياهو[976] ولذلك فضل عندهم[977] وذكرانه اصغرهم سنا واكملهم علما ، فاخذ <ان> يوبخ
(٥٠-١)م ايوب وينسبه للجهل | فى استعظامه واستنكاره كيف نزلت به المصائب ، وهو فاعل خيرات ، وقد اطال فى الامتنان بافعاله . وكذلك فند[978] رأى ثلثة اصحابه فى العناية وقال اقاويل عجيبة الالغاز. اذا تامل كلامه المتامل ، يعجب ويظن انه لم يقل شيئا زائدا بوجه على ما قاله اليفاز ، وبلداد ، وصوفار ، بل كرّر معانى اقاويلهم بالفاظ اخرى ، وزاد فى بسطها ، لانه لم يخرج عن تأنيب[979] ايوب ، ووصف الله بالعدل ، ووصف عجائبه فى الوجود ، وانه تعالى لايبالى بطاعة من اطاع[980] ، ولا بعصيان من عصى .

وهذه المعانى كلها قد قالها اصحابه ، لكن عند التامل ، يتبين لك المعنى الزائد الذى اتى به ، وهو كان المقصود ولم يتقدم ذلك المعنى لغيره منهم ، ثم قال معه كل ما قالوه ، كما انهم كلهم ايوب وثلاثة اصحابه[981] ، يكرّر كل واحد منهم المعنى الذى ذكره الاخر ، كما ذكرت لك. وهذا لاخفاء المعنى الخصيص برأى كل شخص حتى يكون البادى للجمهور ، ان رأى الكل رأى واحد متفق عليه ، وليس الامر كذلك.

---

(975) راى : ت ج ، مذهب : ن (976) : ا ، لا ليهوا : ت ، لا ليهوابن بركال : ج (077) عند هم : ت ج ، عليهم : ن (978) فند : ت ، كرر : ج ، قيد : ن (979) تونيب : ت ج ، توبيخ : ن (980) اطاع : ج ، طاع : ت (981) : ا ، وثلثت رعيو : ت ج

و المعنى الذى زاده «الياهو» ، ولم يذكره احد منهم هوالذى مثّله بشفاعة ملك ، فقال : ان الامر المشاهَد المتعارف ، ان الانسان يمرض الى ان يشرف على الموت و يُوئَس منه ، فان كان له ملك يشفع فيه اى ملك كان قبلت شفاعته، واقيلت عثرته ، و يتخلص ذلك المريض، ويرجع لاحسن حالاته لكن لا يستمر هذا دائما ، ولا تكون ثم شفاعة متصلة | (٥٠-ب)م للابد ، بل مرتين، ثلاثا [982] قال : ان وجد ملكا شفيعا له الخ[983].
ولما ان [984] وصف حالات الناقه ، وفرحه بالرجوع الى كمال [985] الصحة [986] قال : هذا كله يفعله الله بالانسان مرتين وثلاثا [989].

فهذا المعنى انفرد الياهو ببيانه، وزاد ايضا كونه افتتح قبل هذا المعنى بوصف كيفية النبوة بقوله : ان الله يتكلم مرة ولا يظهر ثانية فى حلم رؤيا الليل حين يقع السبات على الناس [988]. ثم اخذ <ان> يؤكد هذا الرأى ويبين طريقه [989] بوصف احوال طبيعية كثيرة، مثل وصفه الرعد والبرق، والمطر وهبوب الرياح ، وخلط بذلك امورا [990] كثيرة ، من احوال الحيوان اعنى حلول الوباء بقوله : يفاجئهم الموت فى نصف الليل الخ [991] ، و وقوع الحروب العظيمة بقوله : بل يحطم العظماء من غير بحث ويقيم اخرين مكانهم [992] ، وكثيرا [993] من هذه الاحوال . وكذلك تجد هذا الوحى الذى اتى لايوب [994] الذى بان له به غلطه فى كل ما تخيله لم يخرج فيه عن وصف امور طبيعية.

---

(982) ثلاثا : ت ، ثلاث : جـ (983) : ع [ايوب ٢٣/٣٣] ، ام يش عليو ملاك مليص و جو : ت جـ (984) ان : ت ، – : جـ (986) الصحة : ت ، صحته : جـ (985) كال : ت جـ ، حال : ن (987) : ع [ايوب ٢٩/٣٣] ، هن كل اله يفعل ال فعميم شلش عم جبر: ت جـ (988): ع [ايوب ٣٣ /١٥-١٤] ، كى باحت يدبر ال و بشتيم لا يشورنه بحلوم حزيون ليله بنفل تردمه عل انشيم: ت جـ (989) طريقه : ت جـ ، طرقه : ن (990) امورا : جـ ، امور : ت (991) : ع [ايوب ٢٠/٣٤] ، رجع يموتو وحصوت ليله و جو : ت جـ (992) : ع [ايوب ٢٤/٣٤] ، يرع كبيريم لا حقرو يعمر احريم تحتم : ت جـ (993) كثيرا : ت ، كثير : جـ (994) لا يوب : جـ ، ايوب : ت

اما وصف اسـطقسات او وصف آثار علوية او وصف طبائع انواع حيوان لا شئ اخر ، والذى ذكر هناك من وصف الافلاك والسموات والجوزاء والثريا [995] لمعنى اثرها فى الجولان تنبيه كله له انما كان ممادون فلك القمر. وكذلك ايضا الياهو تنبه من انواع الحيوان قال : الذى رفعنا على بهائم الارض علماً وعلى طيور السماء حكمة [996].

واكثر ما طوّل فى ذلك الخطاب فى وصف «لوتيان» الذى هو مجموع خواص جسمانية متفرقة فى الحيوان الماشى والسابح والطائر. كل هذه الامور كان | مقصودها ان هذه الامور الطبيعية الموجودة فى عالم الكون، (٥١ - ا) م والفساد ، تصل عقولنا لادراك كيفية حدوثها ولا لا تصور [997] وجود هذه القوة [998] الطبيعية فيها كيف مبدؤها ولا هى شيئا [999] يشبه ما نفعله نحن.

فكيف نروم ان يكون تدبيره تعالى لها، وعنايته بها تشبه تدبيرنا لما ندبره اوعنايتنا بما نعتنى به، بل [1000] الواجب الوقوف عند هذا القدر والاعتقاد بانه تعالى لا تخفى عنه خافية كما قال : الياهو هنا : لان عينيه على طرق الانسان وهو يبصر جميع خطواته لا ظلمةٌ ولا ظلالُ موتٍ يتوارى فيها فاعلو الاثم [1001] لكن ليس معنى عنايته معنى عنايتنا، ولا معنى تدبيره لمخلوقاته معنى تدبيرنا لما ندّبره. وليس يجمعها حد واحد كما يظن كل من تحيّر ، ولا بينها اشتراك الا فى الاسم فقط ، كما لا يشبه فعلنا فعله، ولا يجمعها حد واحد ، وكتباين الافعال الطبيعية من الافعال الصناعية ، كذلك تباين التدبير الالهى ؛ والعناية الالهية والقصد الالهى، لتلك الامور الطبيعية لتدبيرنا وعنايتنا ، وقصدنا الانسانى لما ندبره ، ونعنى به ونقصده.

---

(995) : ا ، شحقيم وشيم وكسيل وكيمه : ت جـ (996) : ع [ايوب ٣٥/١١] ، ملفنو مبهموت هارص ومعوف هشمم يحكمنو : ت جـ (997) لتصور : ت ، نتصور : جـ ن (998) القوة : ت ، القوى : جـ (999) مبدؤها ولا هى شيئا : ت ، مبدؤه ولا هو شئ : جـ ن (1000) بل: ت ، - : جـ (1001) : ع [ايوب ٣٤/٢٢-٢١] ، كى عينيو عل دركى ايش كل صعديو يراه اين حشك واين صلموت لهستر شم فعلى اون : ت جـ

وهذا كان غرض سـفر ايوب بجملته اعنى اعطاء هذه القاعدة فى الاعتقاد والتنبيه | على هذا الاستدلال بالامور الطبيعية حتى لا تغلط ، (٢٧٥-١) ج وتطلب بخيالك ان يكون علمه كعلمنا او قصده وعنايته ، وتدبيره ، كقصدنا وعنايتنا وتدبيرنا. فاذا علم الانسان ذلك ، سهل عليه كل مصاب ولا | [1002] ، تزيده المصائب شكوكا فى الاله . وهل يعلم اولا يعلم او (٥١-ب)م يعتنى او يهمل ، بل تزيده محبة كما قال فى خاتمة [1003] هذا الوحى : فلذلك انكر مقالتى واندم فى التراب والرماد [1004] وكما قالوا عليهم السلام : يفعلون بود ويسرون وهم فى المحن [1005] [1006] واذا تاملت كل ما قلته تاملا ينبغى ان تتامل به هذه المقالة ، وتصفحت هذا سفر ايوب ، بان لك المعنى فيه ، وتجدنى قد حصرت جملة معانيه ، ولم يشذ منه الا ما يجرى فى نسق القول واطراد التمثيل كما بينت لك مرات فى هذه المقالة.

فصل كد [٢٤]

امر الاختبار[1007] ايضا مشكل جدا وهو من اعظم مشكلات الشريعة . والتوراة ذكرته فى ستة مواضع كما ابين لك فى هذا الفصل . اما ما هو مشهور عند الناس من امر الاختبار[1007] وهو ان ينزل الله آفات بالشخص دون ان يتقدم له ذنب كى يعظم اجره . فان هذه قاعدة لم تذكر فى التوراة بنص جلى بوجه ، ولا فى التوراة ما يوهم ظاهره [1008] هذا المعنى ، غير موضع واحد من الستة مواضع[1009] وسابين معنى ذلك. والقاعدة الشرعية ضد هذا الرأى هو قوله تعالى: الله حق لاجور

(1002) لا : ت ، ما : ج (1003) خاتمه : ت ، ختامه : ج (1004) : ع [ايوب ٤٢/٦] ، عل كن اماس ونحمتى عل عفرو افر : ت ج (1005) عليهم السلام: ج، ز . ل: ت (1006) : ا ، عوسيم ما هبه وسمحيم بيسورين : ت ج [شبت ٨٨ ب] ، ان : ت ، – ج (1007) : ا ، النسيون : ت ج (1008) مواضع : ت ، المواضع : ج (1009) ظاهره : د ، ظاهر : ن

عنده [1010] ولا كل الحكماء [1011] ايضا يرون هذا الرأى الجمهورى، لانهم قد قالوا : لاموت من دون ذنب ولا غم من دون طغيان[1012] . وهذا هو الرأى | الصحيح[1013] الذى ينبغى ان يعتقده [1014] كل متشرع ذو عقل، لا ان ينسب الظلم لله، تعالى عنه، حتى يعتقد [1015] براءة «زيد» من الآثام وكماله ، وانه [1016] لا يستحق مانزل به. (٥٢ - ١)م

اما ظاهر الاختبارات [1016] المذكورة فى التوراة فى تلك المواضع، فانها جاءت فى معرض الامتحان والاختبار حتى يعلم قدر ايمان ذلك الشخص او الأمّة [1017] او قدر طاعته، وهذا المعنى هو المشكل العظيم، وبخاصة قصة العقيدة التى لم يعلمها غير الله وهما وقيل له : فانى الآن عرفت انك متق لله [1018] ، وكذلك قوله : الرب الهكم تتبعون وتتقون ووصاياه تحفظون الخ[1019] . وكذلك قوله : ويظهر للناس ما فى قلبك الخ [1020] وها انا احل لك جميع هذه المشكلات.

اعلم ان كل اختبار[1021] جاء فى التوراة انما غرضه ومعناه ليعلم الناس ما ينبغى لهم ان يفعلوا، او ما يجب ان يعتقدوا فكأن معنى الاختبار [1007] ان يُفعل فعل [1022] ما ليس القصد شخص ذلك الفعل بل القصد ان يكون مثلا يقتدَى به ويُقْتَفَى[1023] اثره فقوله : ليعلم هل انتم

(1010): ع [التثنيه ٣٢/٤] ، ال امونه و اين عول : ت جـ (1011): ا ، الحكيم : ت جـ (1012): ا ، اين ميته بلا حطا [حاطا : جـ] و اين يسورين بلا عون : ت جـ (1013) الصحيح : جـ ، - : ت (1014) يعتقده : ت ، يعتقد : جـ (1015) يعتقد : ت ، نعتقد: جـ ن (1015) لا : جـ ، لم : ت (1016) : ا ، النسيونوت : ت جـ (1017) الامة : ت ، الآمه : جـ (1018) : ع [التكوين ٢٢/١٢] ، كى عته يدعتى كى يرا الهيم اته : ت جـ (1019) : ع [التثنية ١٣/٤] ، كى منسه الله الهيكم اتكم لدعت هيشكم اهبيم ات الله وجو : ت جـ (1020) : ع [التثنية ٨/٢]، لدعت ات اشر بلببك وجو : ت جـ (1021): ا ، نسيون : ت جـ (1022) فمل : ت ، فعلا : جـ ن (1023) يقفى : ت ، يقتفى : جـ

تحبون [1024] ليس شرحه ليعلم الله ذلك لانه قد علم ، بل ذلك [1025] مثل قوله : لتعلموا انى انا الرب مقدسكم [1026] الذى معناه لتعلم الملل كذلك [1027] قال : انه اذا قام مدعى نبوة ورأيتم ايهاماته [1028] توهم الصحة ، فاعلموا ان ذلك امر اراد الله به اعلام الملل قدر تيقنكم لشريعته تعالى، و ادراككم لحقيقته ، وانكم لا تنخدعون بخدعة خادع ، ولا يختل ايمانكم بالله | فيعتمد ذلك كل طالب حق ، و يطلب من الاعتقادات (٥٢-ب) م ما يثبت هذا الثبات الذى لا يُلتفت معه لمتحدٍ [1029] بمعجز ، لانه دعاء للممتنعات [1030] وانما يفيد التحدى[1031] بمعجز لمدى ممكن [1032] كما بينا فى « مشنه التوراة » [1033] .

واذ وتبين ان معنى ليعلم[1034] هنا ليعلموا الناس كذلك قوله فى المن: ليعنيك و يمتحنك ويظهر للناس ما فى قلبك التحفظ وصاياه ام لا؟ [1035] معناه لتعلم الملل ذلك ويشهر فى العالم ان من انقطع لعبادته تعالى رزقه من حيث لا يظن . وعن هذا المعنى بعينه قيل فى المن فى اول نزوله : لكى امتحنهم يسلكون فى شريعتى ام لا ؟[1036] يعنى ليعتبر بهذا كل معتبر و يرى هل الانقطاع لعبادته مفيد وكافٍ ام ليس بكاف؟ اما قوله ايضا فى المن ثالث مرة واطعمك فى البرية المن الذى لم يعرفه اباؤك ليعنيك و يمتحنك حتى يحسن اليك فى اخرتك [1037] . فهو يوهم انه قد يتعب الله الشخص كى يعظم اجره ، و ليس حقيقة الامر هكذا ، بل معنى هذا الكلام احد معنيين .

(1024) : ع [التثنيه ٣/١٢] ، لدعت هيشكم اهبيم : ت ج (1025) بل ذلك : ت ، بذلك : ج ن (1026) : ع [الخروج ١٣/٣١] لدعت كى انى الله مقد شكم : ت ج (1027) كذلك : ت ، بذلك : ج (1028) ايهاماته : ت ، ايهامته : ج (1029) لمتحد : ت ، لمتحرى : ج (1030) للممتنعات : ت ، لممتنمات : ج (1031) التحدى : ت ، التحرى : ج (1032) ممكن : ت ج ، الممكن : ن (1033) يسودى هتورة : ٨ (1034) : ا ، لدعت : ت ج (1035) : ع [التثنية ٨/٢] ، لمن عنوتك انسوتك لدعت ات اشر بلببك هتشمر مصوتيو ام لا : ت ج (1036) : ع [الخروج ٤/١٦] ، لمن انسنو هيلك بتورتى ام لا : ت ج (1037) : ع [التثنيه ١٦/٨] ، هما كتلك من بمدبر اشرلا يدعون ابوتيك لمن عنوتك و لمن نسوتك لهطيبك باحرتيك : ت ج

احـدهما هو المعنى المتكرر فى المن فى القول الاول والثانى ، وهو ليعلم هل الانقطاع لله كاف فى الرزق ومريح من التعب ، والنصب اولا ، او يكون معنى يمتحنك[1038] ليعودك من قوله: لم تعود اخمصها ان يطأ الارض الخ[1039] . كأنه يقول : انه تعالى تقدم بتعويدكم الشقاء فى البرية ليعظم نعيمكم اذا دخلتم البلاد ، وهذا صحيح لان الخروج من التعب الى الراحة[1040] الذ من الدوام على الراحة، ومعلوم انه | لولا شقاؤهم (٥٣ - ا) م
وتعبهم فى البرية لما امكنهم فتح البلاد ولا القتال. | قد نصت التوراة فى ذلك (٢٧٥ - ب) ج
[1041] : لان الله قال لعل الشعب يندمون اذارأوا حربا فيرجعون الى مصر فاراد الله الشعب فى طريق برية بحر القلزم[1042] لان الرفاهية تذهب الشجاعة وضنك العيش والتعب يوجب الشجاعة وهى الطيبة[1043] التى جاءت فى هذه القصة فى اخرتهم[1044] .

واما قوله : فان الله انما جاء ليمتحنكم[1045] فهو المعنى بعينه للقول فى «مشنه التوراة» فى من يتنبأ باسم عبادة الوثن[1046] فان الرب الهكم ممتحنكم[1047] الذى قد بينا معناه . كذلك هنا فى الوقوف بجبل سيناء[1048] قال لهم: لا تخافوا ان هذا المشهد العظيم الذى رأيتم ، انما كان كى يحصل لكم اليقين بالمشاهدة من حيث اذا امتحنكم الرب الهكم بنبي كاذب[1049] يدعو لنقض ما قد سمعتموه ليشهر قدر ايمانكم، فتثبتوا[1050] ولا تزل اقدامكم ولو جئتكم

(1038) : ا ، نسوتك : ت ج (1039) : ع [التثنية ٥٦/٢٧] ، لا نسته كف رجله واجو : ت ج (1040) الى الراحة: ت ، للراحة : ج (1041) فى : ج ، – : ت (1042): ع [الخروج ١٣ / ١٨ – ١٧] ، كى امر الهيم فن ينحم هعم براوتم ملحمه وشبو مصريمه ويسب الهيم ات هعم درك همد بريم سوف: ت ج (1043): ا ، الطوبه: ت ج (1044) : ا ، با حريتم : ت ج (1045) : ع [الخروج ٢٠/٢٠] ، كى لبعبور نسوت اتكم با ها لهيم : ت ج (1046) : ا ، متنبا بشم عبوده زره : ت ج (1047) : ع [التثنية ٤/١٣] ، كى منسه الله الميكم اتكم: ت ج (1048) : ا ، معمد هر سينى : ت ج (1049) : ا ، نسه الله الميكم اتكم بنبيا شـقر : ت ج (1050) فتثبتوا : ن ، كثبتوا : ت ج

رسولا [1051] كما زعمتم . و اقول [1052] لكم ما قيل لى ولا تسمعونه [1053] ، لكان يمكن ان تتوهموا صحة ما فى يد غيره اذا اتاكم بنقيض ما اخبرتكم ، به ولو [1054] لم تسمعوه فى هذا المشهد .

و اما قصة ابراهيم فى العقيدة فتضمنت معنيين عظيمين هما من قواعد الشريعة. المعنى الواحد هو إعلا منا حد المحبة [1055] لله تعالى و الخشية [1056] منه لاى حد تنتهى ، فأمر بهذه القصة التى لا يعادلها لا بذل مال ولا بذل نفس ، بل هذا اغياء ما يمكن ان يقع فى الوجود مما لا يتخيل ان طباع الانسان تجيب لذلك ، وهو ان | يكون رجلا [1057] عقيما فى غاية (٥٣-ب) م الشوق للولد ، وذا نعمة كبيرة ، ووجاهة ومؤثرا [1058] ان تكون من نسله ملة ، وجاءه الولد بعد الياس كيف يكون ولوعه به ومحبته له لكن عند خوفه تعالى ومحبته امتثال امره تهاون بهذا الولد الحبيب ، و اطرح كل ما أمل فيه ، و بادر لذبحه بعد سير ايام عند ورود الامر عليه لكان فعل دهشة و اضطراب بغير تأمل مستقصى . اما كونه يفعل ذلك بعد ايام من ورود الامر عليه ، فهو فعل عن فكرة و رويّة صحيحة و اعتبار حق ، امره تعالى ومحبته وخوفه ، و انه لا ينبغى ان تُدّعى [1059] بحالة اخرى ولا يؤثّر انفعال بوجه لان ابانا [1060] ابراهيم ما بادر لذبح اسحق خوفا من الله اياك ان [1061] يقتله او يفقره بل لمجرد ما يتعين على الآدميين من محبته تعالى وخوفه لا لترجى ثواب لخوف عقاب كما بينا فى عدة مواضع فقال الملك له : فانى الآن عرفت انك متق لله [1062]

(1051) رسولا : ت ، رسالا : ج (1052) اقول : ت ، قيل : ج (1053) ولا تسمعونه : ت ، ولم تسمعوه : ج (1054) ولو : ج ، لو : ت (1055) : ا ، الاهبه : ت ج (1056) : ا ، و البراه : ت ج (1057) رجلا : ج ، رجل : ت (1058) مؤثرا : ت ج ، يريد : ن (1059) تدعى : ت ، ترمى : ج ن ، يراعى : ى (1060) : ا : ابينو : ت ج (1061) ان : ت ، – : ج (1062) : ع [التكوين ١٢/٢٢] ، كى عته يدعتى كى يرى الهيم اته : ت ج

يعنى ان بهذا الفعل الذى به يطلق عليك متق لله [1065] ليعلم جميع الآدميين حد اتقاء الله [1066] ما هو.

واعلم انه قداكد هذا المعنى فى التوراة ، وبينه وذكر ان غاية جملة التوراة كلها بما اشتملت عليه من امرو نهى ووعد واخبار انما هو شئ واحد وهو الخوف منه تعالى ، وهو قوله : وان لم تحفظ جميع كلام هذه التوراة المكتوب فى هذا السفر وتتق هذا الاسم المجيد الرهيب الرب

(٥٤-١)م الهك [1067] . فهذا احد المعنيين المقصودين | بالعقيدة. والمعنى الثانى ليعلمنا تحقيق الانبياء لما ياتيهم من قبل الله بالوحى لئلا يظن الظانّ انه لما ان [1068] ذلك فى حلم وفى رؤيا [1069] كما بينا ، وبواسطة القوة المتخيلة قد لا يكون ما يسمعونه او ما يُمثَّل [1070] لهم يقينا او يخالطه وهم مّا ، فاراد ان يعلمنا ان كل ما يراه النبى فى مرأى النبوة [1071] حق يقين عند النبى لا يشك فى شئ منه بوجه ، وحكمه عنده [1072] حكم الامور الوجودية كلها المدركة بالحواس ، او بالفعل.

ودليل ذلك كونه بادر بذبح : ابنه الوحيد الذى يحبه [1077] ، كما أمر وان كان ذلك الامر فى حلم او فى رؤيا [1074] ولو كان يشكل على الانبياء المنام بالنبوة ، او يكون عندهم شك فى ما يدر كونه فى مرأى النبوة [1075] او شبهه [1076] لما بادروا لما تأباه [1077] الطباع [1078] ولا كان تجيب

(1065) : ا ، يرى الهيم : ت ج (1066) : ا ، يرات الله : ت ج (1067) : ع [التثنية ٢٨ / ٥٨] ، ام لا تشمر لعسوت ات كل دبرى هتوره هزات هكتوبيم سفر هزه ليراه ات هشم هنكبد و هنورا هزه ات الله الهيك : ت ج (1068) ان : ت ، – : ج ن (1069) : ا ، بحلوم و بمراه : ت ج (1070) يمثل : ت ، بتخيل : ج (1071) : ا ، مراه هنبواه : ت ج (1072) عنده : ت ، عند هم : ج (1073) : ع [التكوين ٢٢/٢] ، بنويحيد واشر اهب : ت ج (1074) : ا ، بحلوم او بمراه : ت ج (1075) : ا ، بمراه هنبواه : ت ج (1076) شبهة : ت ، شبه : ج (1077) تاباه : ت ج ، تابعه : ن (1078) الطباع : ت ، الطبيعه : ج

نفسه ان تفعل هذا الفعل العظيم خطره شك[1079] . وبالحق كان ينبغى ان تكون هذه القصة على يد ابراهيم وفى مثل اسحق اعنى العقيدة اذ ابونا ابراهيم[1080] هو المبتدئ بتعريف التوحيد واثبات النبوة وتخليد هذا الرأى، وجذب الناس اليه قال : وقد علمت أنه سيوصى بنيه واهله من بعده بان يحفظوا طريق الرب ليعملوا بالبر والعدل[1081] فكما تبعوا آراءه الصحيحة النافعة المسموعة منه، كذلك يلزم ان تُتبع الآراء الماخوذة من افعاله وبخاصة هذا الفعل الذى صحّح به قاعدة صحة النبوة، وعرّفنا به غاية اتقاء الرب ومحبته[1082] اين تنتهى.

فهكذا ينبغى ان تفهم | مغانى الاختبارات[1083] لا ان الله تعالى يريد (٥٤-ب)م ان يمتحن امرا ما[1084] ويختبره حتى يعلم مالم يكن يعلمه من قبل تعالى ثم تعالى عما يتخيله الجاهلون البُله بسؤ فكرهم، فاعلم هذا.

فصل كه [٢٥]

الافعال تنقسم بحسب اعتبار غايتها على اربعة اقسام : اما فعل عبث (٢٧٦-١)ج او فعل لعب، او فعل باطل، او فعل جيد حسن.

اما الفعل الذى يقال له باطلا، فهو الفعل الذى يقصد به فاعله غاية ما، فلا تحصل تلك الغاية بل تعوق عنها عوائق، وانت تسمع الناس كثيرا ما يقولون تعبتَ باطلا، اذا تعب فى طلب شخص فلم يجده، او تعب فى سفرة فلم يربح تجره[1085] . ويقال[1086] سَعْينا فى هذا المريض كان باطلا، اذا لم يحصل البرء. وكذا كل الافعال التى تطلب بها غايات، فلا تحصل تلك الغايات.

(1079) : ا، مسفق : ت ج (1080) : ا، ابرهم اينو : ت ج (1081) : ع [التكوين ١٨/١٩]، كى يدعتيو لمن اشر يصوه ات بنيو وات بيتو احريو [— وشمرو درك ادنى لعسوت صدقه و شفط : ج] : ت ج (1082) : ا، يرات الله واهبتو : ت ج (1083) : ا، النسيونوت : ت ج (1084) مه : ج، — : ت (1085) تجره : ت ج، فى تجره : ن (1086) يقال : ت، يقول : ج

وفعل العبث هو الفعل الذى لا يُقصد به غاية اصلا كما يعبث بيده بعض الناس عند التفكر ، وكافعال الساهين المذهولين.

وفعل اللعب هو الفعل الذى يُقصد به غاية خسيسة اعنى ان [1087] يقصد به امر [1088] غير ضرورى ولا مفيد كبير فائدة [1089] ، كمن يرقص لا لقصد رياضة ، او يعمل اعمالا غايتها ان يضحك منها. فيقال لهذا (٥٥-١)م الفعل لعبا بلا شك. فهذا يختلف بحسب اغراض | الفاعلين وكمالهم. فان ثم اشـياء كثيرة هى ضرورية او عظيمة الفائدة عند قوم وعند اخرين لا تحتاج اصلا ، كرياضة الجسم على اختلاف انواعها التى هى ضرورية فى دوام الصحة على ما ينبغى عند من يعلم صناعة الطب والكتابة التى هى عظيمة الفائدة عند اهل العلم. فالذى يفعل افعال رياضة يروم بها الصحة كاللعب بالكرة، والصراع وغفق اليدين ، وحصر [1090] النفس، او افعال [1091] يروم [1092] بها الكتابة ، كبراية [1093] الاقلام وعمل الكاغد [1094] يكون عند قوم جهال فعل لعب. وعند العلماء ليس بلعب.

والفعل الجيد الحسن ، هو الفعل الذى يفعله الفاعل لقصد غاية شريفة ، اعنى ضرورية او نافعة ، وتحصل [1095] تلك الغاية.

وهذه قسمة يبدو لى انه ليس لمنازع ان ينازع فى شئ منها. وذلك ان كل فاعل فعلا ما [1096] قد يقصد به غاية ما ، وقد لا يقصد به غاية. وكل غاية مقصودة قد تكون شريفة، وقد تكون خسيسة. وقد تحصل، وقد لا تحصل. فهذا ما يقتضيه التقسيم ضرورة. وبعد تبيين هذا.

فاقول: انه لا يتسع لذى عقل ان يقول : ان شيئا من افعال الله باطل اوعبث او لعب [1097] . اما على رأينا نحن كل من طبع شريعة سيدنا موسى

(1087) ان : ت ، – : ج (1088) امر : ت ، امرا : ج (1089) كبير فائدة : ت ج، كثيرالفائدة : ن (1090) حصر : ت ، حسر : ج (1091) افعال : ت ، افعالا : ج (1093) كتابة كبراية : ج ، الكتابة كبراءة : ت (1092) يروم : ت ج ، يدوم : ن (1094) الكاغد : ت ، الكاغذ : ج ، الكاغط : ن (1095) تحصل : ت ج ، تحصيل : ن (1096) فعلا : ت، فعل: ج (1097) باطل ، او عبث او لعب: ت ، باطلا اوعبثا او لعبا: ج

[1098] فافعاله كلها جيدة حسنة جدا [1099] قال : ورایالله جميع ما صنعه فاذا هو حسن جدا [1100] . فكل ما فعله تعالى من اجل شئ ، فان ذلك الفعل ضرورى فى وجود ذلك الشئ المقصود او مفيد جدا ، مثاله اغتذاء الحيوان ضرورى فى بقاءه ووجود العينين | له مفيد جدا فى بقاءه ، وما (٥٥-ب)م قصد بالاغتذاء الابقاء الحيوان مدة مّا ، وما قُصد بالحواس الا الفوائد الحاصلة للحيوان بادراكاتها.

وهكذا هو ايضا الرأى الفلسفى ان ليس فى الامور الطبيعية كلها شئ على جهة العبث اعنى ان كل ما ليس بصناعى فانها كلها افعال طلب بها غاية مّا ، سواء علمنا غايتها ، اولم نعلم. اما هذه الفرقة [1101] من اهل النظر التى زعمت ان الله لا يفعل قصة من اجل قصة ، ولا ثم اسباب ، ولا مسببات بل افعاله كلها بحسب المشيئة ، ولا تطلب لها غاية ولا يقال لم فعل هذا ، بل يفعل ما يريد. وليس ذلك تابعاالحكمة فتكون افعال الله تعالى [1102] عند هؤلاء داخلة فى قسم العبث ، بل احط من فعل العبث ، لان العابث لم يقصد غاية ، وهو ذاهل عما فعل ، والله عند هؤلاء عالم بما فعل ، وقاصده لا لغاية اصلا ولا اوجه فائدة. اما ان يكون فى افعاله تعالى شئ على جهة اللعب ، فاستحالة ذلك بادية باول خاطر ولا يلتفت لهذيان من زعم ان القرد خلق ليضحك منه الانسان ، والذى يدعو لهذا كله الجهل بطبيعة الكون والفساد واهمال الاصل ، وهو ان القصد كله ايجاد كل ما امكن وجوده على ما تراه. اما خلاف هذا فلم تقتضه حكمته بوجه ، فهو ممتنع باعتبار كون الامور تجرى على مقتضى حكمته. [1103] .

فاما هؤلاء الذين قالوا ان افعال الله كلها لم يقصد بها غاية ما ، فدعتهم | لذلك ضرورة وهى اعتبار جملة الوجود بحسب رأيهم. فانهم (٥٦-ا)

(1098) : ا ، مشه ربينو : ت ج (1099) جدا : ج ، - : ت (1100) : ع [التكوين ١/٣١] ، ويرا الهيم ات كل اشر عسه وهنه طوب ماد : ت ج (1101) الفرقة : ت ، الفرق : ج (1120) تعالى . ج ، - : ت (1103) حكمته : ت ، حكمه : ج

يقولون ما غاية وجود العالم باسره. فبالضرورة قالوا بقول [1104] كل من يقول بحدث العالم انه كذا شاء لا لعلة اخرى، فيطردون ذلك فى جزئيات العالم باسرها، حتى لا يقروا بان ثقب العنبية وشفوف القرنية من اجل نفوذ الروح الباصر حتى يدرك ما يدرك، بل لا يجعلون هذا سببا فى الابصار بوجه، ولا ثقبت هذه الطبقة، وجعلت التى عليها شفافة من اجل الابصار، بل كذا شاء وان كان الابصار يمكن على خلاف هذا. وقد توجد [1105] عندنا بعض نصوص يوهم ظاهرها ببادى النظر هذا
(٢٧٦-ب) ج المعنى مثل قوله : كل ما شاء الرب صنعه الخ [1106]. ومثل | قوله : ما احبت نفسه فعل [1107]. ومثل قوله : فمن يقول له لم فعلت [1108].

ومعنى هذه النصوص ونحوها ان الاشياء التى يريدها الله تنفعل ضرورة، وليس ثم عائق يعوق عن نفاذ ارادته، لكنه تعالى لا يريد الا ممكنا وليس كل ممكن الا ما تقتضى حكمته انه يكون كذا. وكذلك الفعل الجيد فى الغاية الذى يريد تعالى فعله لا يحول بينه وبينه مانع، ولا له رادع. وهذا هو رأى كل متشرع، ورأى الفلاسفة ايضا. وكذلك رأينا نحن، فانا مع اعتقادنا ان العالم حادث [1109] فان جملة أحبارنا وعلمائنا ليس يعتقدون ان ذلك بمجرد [1110] مشيئة لا غير، بل يقولون : ان حكمته تعالى التى يفوتنا ادراكها اوجبت وجود هذا العالم
(٥٦-ب) م باسره ضرورة عندما وجد، وتلك | الحكمة بعينها التى لا تتغير اوجبت العدم قبل ان يوجد العالم، تجد هذا المعنى متكررا [1111] للحكماء [1112] كثيرا فى شرح : نشأ كل شئ حسنا فى وقته [1113].

(1104) يقول : ج ، قول : ت (1105) توجد : ت ، تجد : ج (1106) : ع [المزمور ١٣٤/٦]، كل ا شر حفص الله عسه وجو : ت ج (1107) : ع [ايوب ١٣/٢٣]، ونفشو اوته ويعش : ت ج (1108) : ع [الجامعة ٤/٨] ، ومى يامر لومه تعسه : ت ج (1110) بمجرد : ت ، لمجرد : ج 1109 حادث : ت ج ، محدث : ن (1112) : ا ، لحكميم : ت ج (1111) متكررا : ت ج ، مذكورا : ن (1113) : ع [الجامعة ١١/٣] ، ات هكل عسه يفه بعتو : ت ج

وهذا كله هرب [1114] مما ينبغي أن يُهرب منه، وهو ان يفعل الفاعل فعلا لا يقصد به غاية اصلا . وكذلك اعتقاد جمهور علماء شريعتنا وبذلك صرح انبياؤنا [1115] ، وهو ان جزئيات الافعال الطبيعية كلها محكمة منتظمة مرتبطة بعضها ببعض. وكلها اسـباب ومسببات وما منها شئ عبث ، ولا لعب ، ولا باطل ، بل افعال حكمة بالغة كما قال : ما اعظم اعمالك يارب لقد صنعت جميعها بالحكمة [1116] وقيل : وجميع صنعه بامانة [1117] وقيل : الرب بالحكمة اسس الارض الخ [1118] . وهذا مطرد كثيرا [1119] لا ينبغي ان يعتقد خلافه. والنظر الفلسفى كذا يقتضى ان ليس ثم شئ عبث ، ولا لعب ، ولا باطل [1120] فى جميع افعال الطبيعة. ناهيك فى طبيعة الافلاك ، فانها احكم وانظم بحسب شرف مادتها.

واعلم ان معظم الاوهام الداعية للحيرة فى طلب غـاية وجود العالم بجملته او غاية جزء جزء من اجزائه ، انما اصلها [1121] غلط الانسان فى نفسه ، وتخيله ان الوجود كله [1122] من اجله فقط ، والجهل بطبيعة هذه المادة السفلية وجهل المقصود الاول وهو ايجاد كل ما يمكن وجوده. اذ الوجود خير بلا شك. فمن اجل ذلك الغلط وجهل [1123] هذين المعنيين تحدث الشكوك ، والحيرة ، حتى يتخيل بعض افعال الله لعبا وبعضها عبثا وبعضها باطلا [1124] .

واعلم ان الذين [1125] | تحملوا هذه الشناعة ، حتى صارت افعاله تعالى (٥٧ - ١)م
عندهم شبه افعال العبث التى لا تقصد بها غاية اصلا. انما هربوا من ان

(1114) هرب : جـ ، هربا : ت (1115) انبياؤنا : ت ، اباؤنا : جـ (1116) : ع [المزمور ١٠٤ / ٢٤] ، مه ربو معنيك الله كلم بحكمه عسيت : ت جـ (1117) : ع [المزمور ٣٣ / ٤] ، وكل معسهو بامونه : ت جـ (1118) : ع [الامثال ٣ / ١٩] ، الله بحكمه يسدارص وجو : ت جـ (1119) كثيرا : ت ، كثير : جـ (1120) شئ عبث ولا لعب ولا باطل : ت ، شيئا عبثا ولا لعبا ولا باطلا : جـ (1121) اصلها : ، اصله : جـ ن (1122) كله : ت ، — : جـ (1123) جهل : ت جـ ، بجهل : ن (1124) لعبا وعبثا باطلا : ت ، لعب وعبث باطل : جـ (1125) الذين : ت ، الذى : جـ

يجعلوها تابعة [1126] لحكمة لان لا يزول [1127] ذلك للقول بقدم العالم فسدوا الباب فى ذلك ، وقد اعلمتك برأى شريعتنا فى هذا ، وانه الذى يجب ان يعتقد اذ لاشناعة فى قولنا كل هذه الافعال وجودها ، وعدمها تابع لحكمته تعالى . ونحن نجهل كثيرا من وجوه الحكمة فى اعماله ، وعلى هذا الرأى انبنت شريعة [1128] سيدنا موسى [1129] كلها به افتتحت : ورأى الله جميع ما صنعه فاذا هو حسن جدا [1130] وبه ختمت : الصخر الكامل الصنيع الخ [1131] فاعلمه . واذا تتبعت هذا الرأى، والرأى الفلسفى بتأمل جملة الفصول المتقدمة فى هذه المقالة المتعلقة بهذا المعنى ، فلا تجد بينها [1132] اختلافا بوجه فى شئ من جزئيات الوجود كلها ولا تجد اختلافا الا فى ما بيناه [1133] من قدم العالم عندهم ، و حدوثه عندنا فافهم ذلك .

فصل كو [٢٦]

كما اختلف اهل النظر من المتشرعين هل أعماله تعالى تابعة لحكمة اولمجرد مشيئة لالطلب غاية اصلا . كذلك اختلفوا هذا الاختلاف بعينه فى تشريعنا بما شرع لنا . فان ثم من لايطلب لذلك | علة اصلا . ويقول : ان (٥٧ - ب) م
الشرائع كلها تابعة لمجرد المشيئة . وثم من يقول : ان كل امر ونهى منها تابع لحكمة او المقصود به غاية مّا . وان الشرائع كلها معللة ، ومن اجل فائدة ما شرع بها . اما كونها كلها لها [1134] علة ونحن نجهل علل بعضها ، ولا نعلم وجه الحكمة فيه . فهو مذهبنا كلنا الجمهور والخواص . ونصوص الكتاب فى ذلك بينة : لها رسوم واحكام عادلة [1135] ، واحكام الرب حق وعدل جميعها [1136] وهذه التى تسمى قوانين [1137] مثل الثوب المختلط

(1126) يجعلوها تابعة : ت ، يجعلوه تابعا : ج (1127) يزول : ت ، يوزل : ج (1128) شريعة : ج ، تورت : ت (1129) : ا ، مشه ربينو : ت ج (1130) : ع [التكوين ١/٣١] ، ويرى الهيم ات كل عسه وهنه طوب ماد : ت ج (1131) : ع [التثنية ٣٢/٤] ، هصور تميم فعلو وجو : ت ج (1132) بينها . ت ، بينهما : ج ن (1133) بيناه : ت ج ، بينها : ن (1134) لها : ت ، - : ج (1135) : ع [التثنية ٤/٨] ، حقيم وشفطيم صديقيم : ت ج (1136) : ع [المزموز ١٨/١٠] ، مشفطى ادنى امت صدقو يحدو : ت ج (1137) : ا ، حقيم : ت ج

والحم مع الحليب والتيس المرسّل [1138] . التى نصوا عليها عليهم السلام [1139] وقالوا : الامور التى وصفت لك ، ليس لك حق التفكير فيها ، ينقدها الشيطان ويفندها شعوب العالم [1140] ليس يعتقد جمهور الحكماء [1141] انها امور لا علة لها بوجه ، ولا طلب لها[1142] غاية لان هذا يؤدى الى افعال العبث كما ذكرنا ، بل يعتقد جمهور الحكماء [1141] ان لها علة ، اعنى غاية نافعة ، ولابد ، لكنها خفيت[1143] عنا اما لقصور عقولنا ، او لنقص علمنا.

فكان[ت] الفرائض [1144] كلها عندهم لها علة ، اعنى ان ذلك [1145] الامر اوالنهى غاية مفيدة . منها ما يبين لنا وجه الفائدة فيها كالنهى | عن (٢٧٧ - ا) ج القتل والسرقة . ومنها مالا تتبين فائدتها مثل تلك [1146] كتحريم الباكورة والكرم المتنوع البذور [1147] . فتلك البينة الفائدة عند الجمهور تسمى احكاما [1148] وهذه الغير بيّنة الفائدة عند الجمهور تسمى قوانين [1137] ويقولون دائما : لانها ليست كلاما فارغا [1149] واذا كان فارغا فمنك [1150] يعنى (٥٨ - ا) م ان ليس هذا التشريع | امرا فارغا لا غاية مفيدة له . وان بدا لكم فى شئ من الفرائض [1144] ان امره كذلك فالنقص من ادراككم . وقد علمت الامر المشهور عندنا من كون سليمان تعللت له الفرائض [1144] كلها الا

(1138) : ا ، الشعطنز و بسر بحلب و سعير همشتلح : ت ج [انظر : التثنية ١١/٢٢ ، (الخروج ٢٣ / ١٩ ، الاحبار ١٦ / ٢١ ، ١٠] (1139) عليهم السلام : ج ، زل : ج (1140) : ا ، دبريم شحققتى لك و اين لك رشوت لمرهر بهم و هشطن مقطرج عليهن و اموت هعولم مشيبين عليهن : ت ج [يوما ٦٧ ب] (1141) : ا ، الحكيم : ت ج (1142) لها : ت ، بها: ج (1143) خفيت : ت ، خفت : ج (1144) : ا ، المصوت : ت ج (1145) ذلك : ت ، لذلك : ج (1146) فائدتها مثل تلك : ت ؛ فائدته مثال ذلك : ج (1147) : ا ، العرله وكلاى كرم : ت ج [العرله تاتى بمعنى الغرلة فى العربية . انظر التثنية ٢٩/٢٢ الاحبار ٢٣/١٩] (1148) : ا ، مشفطيم : ت ج (1149) : ع [التثنية ٤٧/٣٢] ، كى لا دبر رق هوا : ت ج (1150) : ا ، وام رق هوا مكم : ت ج

بقرة صهباء[1151] . وكذلك قولهم[1152] ان الله اخفى تعليل الفرائض[1144] كى لا يتهاون بها كما اعترى سليمان فى الثلث فرائض[1144] التى بُيّنت علتها[1153] .

وعلى هذا الاصل اطردت اقاويلهم كلها. و نصوص الكتب تدل عليه لكنى وجدت نصا للحكماء[1141] قدس سرهم[1154] فى «براشيت ربه» [1155] يبدو منه باول خاطر ان بعض الفرائض[1144] ليس له علة الا مجرد التشريع ، ولا لحظ[1156] فى ذلك غاية اخرى ولا فائدة وجودية ، وهو قولهم هناك : ماذا يهم للقدوس تبارك وتعالى اذا كان الحيوان من عنقه او قفاه ؟ فلذلك قل ان الفرائض لم تعطَ الا لتطهر الناس[1157] ، لان قول الرب نقى[1158] . فمع كون هذا الكلام[1159] غريبا جدا لا يوجد له نظير فى كلامهم فانى تاولت فيه تاويلا ستسمعه حتى لانخرج[1160] عن سنن كلامهم اجمع. و لا نفارق الاصل المجمع عليه ، وهو كون الشرائع كلها طلب بها غاية مفيدة فى الوجود لانها ليست كلاما فارغا[1149] . وقال ولم اقل لذرية يعقوب التمسونى عبثا انا الرب المتكلم بالصدق المخبر بالاستقامة[1161] . والذى ينبغى ان يعتقده كل سالم العقل فى هذا المعنى هو ما اصفه . وذلك ان جملة الفرائض[1144] فلها[1162] علة ضرورة ، ومن اجل فائدة ما شُرع بها.

(1151) : ع [العدد١٩/٢] ، فره ادمه : ت ج (1152) قارن سنهدرين ٢١ ب (1153) انظر [التثنية ١٧/١٧-١٦] (1154) : ا ، ز . ل : ت ، - : ج (1155) براشيت ربه ول الفصل ٤٤ (1156) لحظ : ت ، لحظوا : ج (1157) : ا ، وكى مه اكفت لو لهقبه ى شهوا شوحط من هصوار لمى شهوا شوحط من هعورف هوى اومر لا نتنو همصوت الا لصرون بهن ات هبريوت : ت ج (1158) : ع [المزمور ٣١/١٨] ، شنامر امرت ألله صروفه : ت ج (1159) الكلام : ت ، الامر : ج (1160) نخرج : ت ، يخرج : ج (1161) : ع [اشعيا ٤٥/١٩] ، لاامرتى لزرع يعقب تهو بقشونى انى الله دو بر صدق مجيد ميشريم : ت ج (1162) فلها : ج ، لها : ت

اما جزئياتها فهى التى قيل فيها انها لمجرد الامر |. مثال ذلك ان قتل الحيوان لضرورة التغذى[1163] الجيد بين الفائدة كما سنبين[1164] . اما كونه بذبح لا بنحر ، و بقطع المرئ ، و الحلقوم فى موضع مخصوص . فان هذه ونحوها لتطهر بها الناس[1165] . وهكذا يتبين لك من مثالهم[1166] : يذبح من عنقه او يذبح من قفاه[1167] وانما ذكرت لك هذا المثال لما جاء نصهم عليهم السلام[1168] : يذبح من عنقه او يذبح من قفاه[1167] . واما عند تحقيق الامر ، فانه لما دعت الضرورة ، لا كل الحيوان قصد لأ سهل موته مع سهولة التناول . إذ لا يمكن ضرب العنق الا بسيف او نحوه . و الذبح يمكن بكل شئ ، ولتسهيل الموت اشترط حدة السكين. والذى يمثل به حقيقة من امر الجزئيات هو القربان. فان الامر بتقريب القربان ، له فائدة عظيمة بينة كما سأبين[1169] . اما كون القربان هذا كبشا[1170] و هذا ايلا[1171] وكون عددها عددا مخصوصا. فان هذا لا يتعلل ابدا. (٥٨-ب)م

وكل من يشغل نفسه عندى بتعليل شئ من مثل[1172] هذه الجزئيات، فانه يهذى هذيانا طويلا لم يزل[1173] به شناعة بل يزيد شناعات . ومن يتخيل ان هذه تتعلل بعيد عن الصواب كمن يتخيل ان الفريضة[1174] بجملتها لا لفائدة وجودية.

واعلم ان الحكمة اوجبت، وان شئت فقل ان الضرورة داعية ، ان تكون ثم جزئيات لا تتعلل . وكأنه امر ممتنع فى حق الشريعة ان لا يكون فيها شئ من هذا القبيل. ووجه الامتناع فى ذلك لان قولك لاى شئ كان كبشا[1170] ولم يكن ايلا[1171] هو السؤال بعينه ، يلزم لو قيل ايل | (٥٩-ا)م

(1163) التغذى : ت ج ، الغذا : ن (1164) لمايا فى من الفصل ٤٨ (1165) : ا ، لصروف بهن ات هبريوت : ت ج (1166) مثالهم : ت ، امثالهم : ج (1167) قسم من الرقم (1157) (1168) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (1169) لمايا فى من الفصل ٤٦ (1170) كبشا : ج ، كبس : ت (1171) ايلا : ج ، ايل : ت (1172) مثل : ج ، – : ت (1173) لم يزل : ج ، ليش يزيل : ت (1174) : ا ، المصوه : ت ج

مكان كبش [1175] . فلابد من نوع مّا . وكذلك قولك لاى شئ كانت سبعة اكباش [1176] ولم تكن ثمانية [1177] . وهكذا كان يُسأل لو قال : ثمانية اوعشرة او عشرين [1178] .

فلابد من عدد ضرورة وكأن هذا يشبه طبيعة الممكن الذى لابد من حصول احد الممكنات ، ولا يتجه السؤال لاى شئ كان هذا الممكن ، ولم يكن غيره من الممكنات ، لان هذا السؤال لازم لوكان الحاصل فى الوجود الأمكان الآخر بدل هذا. فاعلم هذا المعنى وتفهمه . والذى نصوا فيه دائما من كون الكل معللا ، والذى تعلل لسليمان هو فائدة تلك الفريضة [1179] على التجميل لا تتبع جزئياتها .

واذا كان الامر هكذا ، فقد رأيت ان اقسم الستة مائة وثلاث عشرة فريضة [1180] لجمل عدة. و تكون كل جملة تشتمل على عدة فرائض [1181] هى ، من نوع واحد او متقاربة المعنى . واخبرك بعلة كل جملة منها ، وأُظهر فائدتها التى لاريب فيها ولا مدفع. ثم ارجع لآحاد كل فريضة [1182] من تلك الفرائض [1144] التى تشتمل عليها تلك الجملة ، وابين لك علتها حتى لايبقى منها الابعض فرائض [1181] قليلة جدا هى التي لم يتبين لى سببها الى هذه الغاية. وقد تبين لى ايضا بعض
جزئيات فرائض [1181] وشرائط بعضها مما يمكن اعطاء علته . وستسمع | (٢٧٧ – ب) ج
جميع ذلك. وهذا التعليل كله لا يمكننى ايضاحه لك الابعد ان اقدم لك فصولا عدة اضمنها مقدمات مفيدة توطئة لهذا الغرض الذى قصدته وهى هذه الفصول التى اشرع فيها الان .

(1175) كبش : ج ، كبس : ت (1176) : ا ، شبهه كبشيم : ج ، كبسيم : ت [ان نسخة ج تضع على بعض السينات ثلاث نقط وتجعلها شينا وكبش هنا من جملتها وان كلمة « كبش » تشترك العربية فى المعنى الا ان التلفظ يختلف بين السين و الشين (1177) : ا ، شمنه : ت ج (1178) : ا ، شمنه او عسره او عسريم : ت ج (1179) : ا ، المصوه : ت ، المصوت : ج (1180) : ا ، الشش ماوت و شلش عسره مصوت : ت ج (1181) : ا ، مصوت : ت ج (1182) : ا ، مصوه : ت ج

فصل كز [٢٧] (٥٩ - ب) م

قصد جملة الشريعة شيئان ، وهما صلاح النفس وصلاح البدن. اما صلاح النفس فهو بأن تحصل للجمهور آراء صحيحة بحسب طاقتهم . فلذلك يكون بعضها بتصريح ، وبعضها بمثال. اذ ليس فى طبيعة الجمهور العامة ان تنى طاقتهم بادراك ذلك الامر على ماهو عليه. واما صلاح البدن فهو يكون باصلاح احوال معايشهم بعضهم مع بعض. وهذا المعنى يتم بشيئين : احدهما رفع التظالم من بينهم، وهو ان لا يكون كل شخص من الناس مباحا مع ارادته ، وما تصل عليه قدرته بل يُقسر على ما هو به نفع الجميع.[1183] والثانى اكتساب[1184] كل شخص من الناس اخلاقا نافعة فى المعاشرة[1185] حتى ينتظم امر المدينة.

واعلم ان هذين المقصدين احدهما بلا شك اعظم[1186] بالشرف وهو صلاح النفس اعنى اعطاء الاراء الصحيحة والثانى اقدم بالطبع ، وبالزمان اعنى صلاح الجسد، وهو تدبير المدينة واصلاح احوال اهلها كلهم حسب الطاقة. وهذا الثانى هو الآكد ، وهوالذى بولغ فى تحريره وتحرير[1187] جزئياته كلها، لانه لا يحصل القصد الاول الابعد حصول هذا الثانى. وذلك انه قد تبرهن ان الانسان له كمالان : كمال اول وهو كمال الجسد ، وكمال اخير وهو كمال النفس.

فكماله الاول | هو ان يكون صحيحا على احسن حالاته الجسمانية، (٦٠-أ) م وهذا لايصح الا بوجوده[1188] ضرورياته ، كلما[1189] طلبها وهى اغذيته[1190] وسائر تدبير جسده من الكنّ ، والاستحمام ، وغيرهما. وهذا لايتم لشخص واحد منفرد بوجه. ولا يمكن حصول هذا القدر لكل شخص الا بالاجتماع المدنى كما قد عُلم ان الانسان مدنى بالطبع.

(1183) هو : ت ، - : ج (1184) اكتساب : ج ، اكساب : ت (1185) المعاشرة : ج ، مالغاشرة : ت (1186) اعظم : ت ، اقدم : ج ن (1187) تحرير : ت ج ، تحديد : ن (1188) بوجوده : ت ، بوجدته : ج (1189) كلما : ت ، كل ما : ج (1190) اغذيته : ت ، اغذياته : ج

و كماله الاخير هو ان يصير ناطقا بالفعل ، اعنى ان يكون له عقل بالفعل ، و ذلك بان يعلم كل مافى طاقة الانسان ان يعلمه من جميع الموجودات كلها بحسب كماله الاخير. و بيّن هو ان هذا الكمال الاخير ، ليس فيه أعمال ولا اخلاق ، و انما هو آراء فقط ، قد ودّى اليها النظر ، و اوجبها البحث. و بين هو ايضا ان هذا الكمال الاخير الشريف لا يمكن حصوله الابعد حصول الكمال الأول ، لان الانسان لا يمكنه ان يتصور معقولا ، ولو فهّم اياه. ناهيك ان يتنبه لذلك من نفسه وهو به وجع ، اوجوع شديد او عطش ، او حرّ او برد شديد[1191] ، بل بعد حصول الكمال الاول يمكن حصول الكمال الاخير الذى هو اشرف ، بلا شك وهو سبب البقاء الدائم لا غيره .

فالشريعة الحاقة التى قد بينا انها واحدة لا غير وهى شريعة سيدنا موسى[1192] انما جاءت لتفيدنا الكمالين جميعا ، اعنى صلاح احوال الناس بعضهم مع بعض برفع التظالم ، وبالتخلق بالخلق الكريم الفاضل حتى يمكن بقاء اهل البلد ، و دوامهم على نظام واحد ليحصل | كل واحد منهم على كماله الاول ، و صلاح الاعتقادات ، و اعطاء آراء صحيحة بها يحصل الكمال الاخير .

(٦٠-ب)م

و قد نصت التوراة بهذين الكمالين ، و اخبرتنا ان غاية هذه الشريعة كلها هو حصول هذين الكمالين قال تعالى : فامرنا الرب بان نصنع هذه الرسوم و نخاف الرب الهنا لكى نصيب خيرا كل الايام و نحيى كما فى يومنا هذا[1193] ، و قدّم هنا الكمال الاخير بحسب شرفه كما بينا ، انه الغاية الاخيرة ، وهو قوله تعالى[1194] : لكى نصيب

(1191) شديد : ت ، شديدان : ج (1192) : ا ، مشه ربينو : ت ج (1193) : ع [التثنية ٦/٢٤] ، و يصونو الله لعسوت ات كل شحقيم هاله ليراه ات الله الهينو لطوب لنو كل هيميم لحيو تينو كهيوم هزه : ت ج (1194) تعالى : ج ، - : ت

خيرا كل الايام [1195] قد علمت قولهم عليهم السلام [1196] ، فى شرح قوله تعالى : لكى تصيب خيرا وتطول ايامك [1197] ، قالوا : كى تصيب خيرا [1197] فى العالم الذى كله طيب [1198] ، و تطول ايامك [1197] ، فى العالم الذى كل شئ فيه طويل الامد [1199] كذلك قوله هنا : كى نصيب خيرا كل الايام [1195] . القصد ذلك المعنى بعينه اعنى نيل العالم الذى كل شئ فيه طيب و دائم [1200] وهو البقاء الدائم ، وقوله : ونحيى كيومنا هذا [1201] هو هذا البقاء الجسمانى الاول الممتد مدة مّا الذى لا يتم منتظما الا بالاجتماع المدنى كما بينا.

فصل كح [٢٨]

مما يجب ان تتنبه عليه هو ان تعلم ان الآراء الصحيحة التى بها يحصل الكمال الاخير ، انما اعطت الشريعة منها غايتها . و دعت لاعتقادها على التجميل ، وهو وجود الاله تعالى [1202] ، و توحيده ، و علمه ، و قدرته ، و ارادته ، و قدمه . وهذه كلها غايات اخيرة لا تتبين | بتفصيل و تحديد (٦١-١) م
الابعد [1203] | معرفة اراء كثيرة . وكذلك ايضا دعت الشريعة لاعتقادات (٢٧٨-١) ج
مّا ، اعتقادها [1204] ضرورى فى صلاح الاحوال المدنية كاعتقادنا انه تعالى يشتد غضبه على من عصاه . فلذلك يلزم ان يخاف و يُرهب ، ويحذر العصيان . و اما سائر الاراء الصحيحة فى جميع هذا الموجود ، التى تلك هى العلوم النظرية كلها على كثرة انواعها ، التى بها تصح تلك الاراء ، التى هى الغاية الاخيرة . فان الشريعة و ان كانت لم تدعُ اليها

(1195) مقتبس مما فى الرقم (1193) (1196) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (1197) ٠ ع [التثنيه ٧/٢٢] ، لمن يوطب لك و هاركت يميم : ت ج (1198) : ا ، لعولم شكلو طوب : ت ج (1199) : ا ، لعولم شكلو اروك : ت ج (1200) : ا ، عولم شكلو طوب و اروك : ت ج (1201) : ا ، لحيو تينو ليوم هزه : ت ج (1202) تعالى : ج ، ــ ٠ ت، (1203) تحديد ٠ ت ، تحرير : ج ن (1204) اعتقاد ها : ت ج ، اعتقاده : ن

بتصريح كما دعت لتلك، فانها دعت لها على التجميل وهو قوله: لمحبة الله [1205] وقد علمت ما قد جاء من التاكيد فى المحبة [1206] : فاحبب الرب الملك بكل قلبك وكل نفسك وكل قدرتك [1207] .

وقد بينا فى « مشنه التوراة » [1208] ان هذه المحبة [1206] لا تصح الا بادراك الوجود كله ، على ما هو عليه و اعتبار حكمته فيه. و ذكرنا ايضا هناك تنبيه [1209] الحكماء [1210] عليهم السلام [1211] على هذا المعنى والمتحصل من كل [1212] ما قدمناه الآن فى هذا الغرض ، هو [1213] ان كل فريضة [1214] سواء كانت امرا اونهيا يكون مقتضاها رفع تظالم او حضّ على خلق كريم مؤد لحسن عشرة او اعطاء رأى صحيح يلزم اعتقاده.

اما بحسب الامر فى نفسه او بكونه ضروريا فى رفع التظالم او اكتساب [1215] خلق كريم فان تلك الفريضة [1216] بينة العلة ظاهرة المنفعة. وليس فى تلك الفرائض [1217] سؤال عن غاية ، لانه لم يتحير احد يوما قط، ولا

(٦١-ب)م سأل لاى شئ شرعنا بان الله واحد، اولاى شئ نهينا عن | القتل والسرقة ، اولاى شئ نهينا عن الانتقام والاخذ بالثأر ، اولاى شئ امرنا بمحبة بعضنا بعضا، بل التى [1218] تحير فيها الناس واختلفت الآراء حتى قال البعض : لافائدة فيها اصلا ، الا مجرد امر وقال اخر: لها فائدة وخفيت [1219] عنا ، هى الفرائض [1217] التى لا يبدو من ظاهرها نفع فى واحد من تلك الثلثة معانٍ التى [1218] ذكرنا اعنى انها لا تعطى رأيا

(1205) : ع [التثنية ١٣/١١] ، لا هبه ات الله : ت ج (1206) : ا ، الا هبه : ت ج (1207) : ع [التثنية ٥/٦] [وا هبت يهوه الهيك : ت] بكل لببك و بكل نفشك و بكل مادك: ت ج (1208) مشنه توره الفصل ٢ (1209) تنبيه: ت ، تنبيها: ج (1210): ا ، الحكيم: ت ، لحكيم: ج (1211) عليهم السلام : ج ، ز . ل: ت (1212) و المتحصل.. كل : ت ، فا لمتحصل... جميع : ج (1213) هو : ت ، : ج (1214) : ا ، مصوه : ت ج (1215) اكتساب : ج ، اكساب : ت (1216) : ا ، المصوه : ت ج (1217) : ا ، المصوت : ت ج (1218) التى : ت ، الذى : ج (1219) خفيت : ت ، خفت : ج

من الآراء ، ولا تفيد خلقا كريما ، ولا ترفع تظالما ، و ظاهر [1220] الامر ان لامدخل لتلك الفرائض[1217] لا فى صلاح النفس باعطاء اعتقاد، ولا فى صلاح الجسد باعطاء قوانين نافعة فى تدبير المدينة او تدبير المنزل مثل النهى عن الثوب المختلط و المتنوع و اللحم مع الحليب[1221] والامر : بتغطية الدم والعجلة المكسورة العنق وبكر الحمير[1222] ونحوها.

وستسمع تبيينى [1223] لجميعها واعطاء عللها الصحيحة المبرهنة الا جزئيات وآحاد [1224] الفرائض [1217] كما ذكرت لك. وابين ان كل هذه ونحوها ، لابد ان يكون لها مدخل فى احد الثلثة معان [1225] . اما صلاح اعتقاد او صلاح[1226] احوال المدينة الذى يتم بشيئين برفع التظالم و باكتساب[1215] خلق فاضل .

و حصّلْ ما قلناه فى الاعتقادات ، انه قد تكون الفريضة [1216] تعطى اعتقادا صحيحا هو المقصود لاغير مثل اعتقاد التوحيد و ازلية الاله ، و انه غير جسم . وقد يكون ذلك الاعتقاد ضروريا [1227] فى رفع التظالم او اكتساب[1215] خلق كريم مثل الاعتقاد انه تعالى يشتد غضبه على من ظلم كما قال : فيشتد غضبي و اقتلكم بالسيف الخ [1228] وكالاعتقاد بانه تعالى | يجيب دعوة المظلوم او المغبون فى الحين : صرخ الىّ استجبت له لانى رأوف[1229] . (٦٢-ا)م

(1220) و ظاهر : ت ، فظاهر : ج (1221) : ا ، الشعطنز و اكلايم و بسر بحلب : ت ج [قارن «التثنيه» ١١/٢٢ ، الاحبار ١٩/١٩ ، الخروج ١٩/٢٣] . (1222) : ا ، بكسوى هدم و عجله عروفه و فطر حمور : ت ج [قارن : الاحبار ٩/٢١-١ ، الخروج ١٣/١٣] (1223) تبيينى : ت ، تبيينا : ج (1224) احاد : ت ، احد : ج (1225) معانى : ت ، المعانى : ج (1226) او صلاح : ت ، - : ج (1227) ضروريا : ت ؛ ضرورى : ج (1228) : ع [الخروج ٢٤/٢٢] ، و حره‌اف و هرجتى اتكم و جو : ت ج (1229) : ع [الخروج ٢٧/٢٢] ، و هيه كى يصعق الى و شمعتى كى حنون انى : ت ج

فصل كط [٢٩]

معلوم أن ابانا ابراهيم [1230] عليه السلام [1231] نشأ فى ملة الصابئة [1232] و مذهبهم ان ليس ثم اله الا الكواكب. و اذا اعلمتك فى هذا الفصل بكتبهم الموجودة الآن بايدينا التى [1218] اخرجت للسان العربى و بتواريخهم القديمة ، وكشفت لك مذهبهم، منها و اخبارهم يتبين لك منها تصريحهم بان الكواكب [1233] هى الاله، و ان الشمس هى الاله الأعظم. وكذلك ايضا قالوا سائر السبعة كواكب آلهة، لكن النيّرين [1234] اعظم. و تجدهم يقولون بتصريح ان الشمس هى التى تدبّر العالم العلوى و السفلى بهذا النص قالوا : و تجدهم قد ذكروا فى كتبهم تلك و تواريخهم حديث ابينا ابراهيم [1230] وقالوا بهذا النص :

و اما ابراهيم الذى تربى فى « كوثا » فانه لما خالف الجماعة وادعى ان ثم فاعلا غير الشمس احتجّ عليه بالكذا والكذا. و ذكروا فى حججهم ما هو ظاهر بين [1235] من افعال الشمس فى الوجود ، فقال لهم يعنون ابراهيم ، صدقتم هى كالفأس فى يد النجار. ثم ذكروا طرفا من احتجاجه [1236] عليه السلام عليهم. وآخر تلك القصة ذكروا ان الملك سجن ابانا ابراهيم [1230] عليه السلام ، و انه دام فى | (٦٢ - ب) م محاججتهم اياما ، وهو فى السجن، ثم خاف الملك ان يفسد عليه سياسته ، و يرد الناس عن اديانهم ، فناه لطرف الشام بعد استئصال كل [1237] ما له هكذا ، حكوا.

و تجد هذه القصة مشروحة هكذا فى الفلاحة النبطية ، ولم يذكروا ما جاءت به اثارنا [1238] الصادقة ، ولا ما اتاه من الوحى لانهم مكذبون له لمخالفته لرأيهم الفاسد، ولا شك عندى انه عليه السلام | (٢٧٨ - ب) ج ، لما خالف

(1230) : ا ، ابرهم ابينو : ت ج (1231) عليه السلام : ت ،-: ج (1232) فى الاصل : الصابة (1233) الكو اكب : ت ج ، الكبر :ن (1234) النيرين : ت ، النيران: ج (1235) ظاهر بين· ت ، بين ظاهر : ج (1236) احتجاجه: ت ، احتجاجاته: ج (1237) كل : ت ، جميع : ج (1238) ماجاءت به اثارنا : ت ج ، اثاره : ن

مذهب الناس كلهم، فانه كان يشتمه ويذمه ويستنقصه اولئك الضالون، فلما احتمل ذلك فى حق الله تعالى وآثر الحق على كرامته قيل له : وابارك مُبارِكيك وشاتمك العنه ، ويتبارك بك جميع عشائر الارض [1239] .

وكان مآل امره مانراه [1240] اليوم من اجماع معظم اهل الارض على تعظيمه والتبرك بذكره حتى ينتسب اليه من ليس من نسله ولا مخالف عليه ، ولا جاهل بعظمته الابقايا تلك الملة المتدمرة [1241] الذين بقوا فى اقاصى الارض ، مثل كافر «ترك» فى اقصى [1242] الشمال ، و«الهنود» فى اقصى [1242] الجنوب. فان هؤلاء هم بقايا ملة الصابئة [1232] ، لانها كانت ملة اعمّت الأرض واغيا ما انتهى اليه نظر من تفلسف فى تلك الازمنة ، ان تخيل ان الله روح الفلك ، وان الفلك والكواكب هى الجسد والاله تعالى روحه.

قد ذكر هذا ابو بكر بن الصائغ فى شرح «السماع» ولهذا اعتقدت الصابئة [1232] كلهم قدم العالم ، اذ السماء عندهم هى الاله. ويزعمون ان آدم شخص مولود من ذكر | وانثى كسائر اشخاص الناس ، لكنهم (٦٣-١)م
يعظمونه ويقولون انه كان نبيا رسول القمر ، وانه دعا لعبادة القمر، وان له تآليف فى فلاحة الارض وكذلك قالوا الصابئة [1232] : إن نوحا فلاح وانه ليس كان يرى بعبادة الاصنام . ولذلك تجد الصابئة [1232] كلهم يذمون نوحا ، ويقولون انه ما عبد صنما قط. وكذلك ذكروا فى كتبهم انه ضُرب وسُجن من اجل عبادته لله. وحكوا من حديثه ما حكوا ، وزعموا ان شيت خالف رأى ابيه آدم فى عبادة القمر ، ويكذبون اكاذيب مضحكة جدا تدل على نقص عقل عظيم ، وعلى كونهم [1243] كانوا ابعد الناس من الفلسفة.

(1239) : ع[التكوين ١٢ /٣] ، وابركه مبركيك و مقللك ائر و نبركوبك كل مشفحوت هدمه : ت جـ (1240) نراه : ت ، تراه : جـ ن (1241) المتدمرة : ت ، المدمرة : جـ ن ، المذكوره : ى (1242) اقصى: ت ، اقاصى : جـ (1243) كونهم : ت ، انهم : جـ

وانهم كانوا فى غاية الجهالة قالوا عن ادم : انه لما خرج من اقليم الشمس [1244] المجاور للهند، وتوغل [1245] فى اقليم بابل جاب معه عجائب: منها شجرة ذهب نابتة ذات اوراق ، واغصان ، وشجرة حجر كذلك . وجاب ورق شجرة اخضر ، لا تحرقه النار ، واخبر عن شجرة تظلّ على عشرة آلاف رجل طولها قامة. وجاب معه ورقتين ، كل ورقة يلتحف بها شخصان . ويخبرون من هذه الخرافات بعجائب. فاعجبْ من قوم يرون ان العالم قديم ، ويعتقدون مع ذلك وجود هذه الممتنعات بالطبع لمن يعلم النظر الطبيعى ، وغرضهم فى ذكر آدم ، وكل ما ينسبون اليه تقوية مذهبهم فى قدم العالم حتى يتبع ذلك بان الكواكب . والفلك هو الاله. فلما نشأ عمود العالم [1246] ، وتبين له ان ثم الها مفارقا لا [1247] جسم ولا قوة فى جسم ، وان كل هذه الكواكب| والافلاك [1248] مصنوعاته، (٦٣-ب)م وفهم محال تلك الخرافات التى رُبّى عليها، اخذ فى نقض مذهبهم وتزييف آرائهم واشهر خلافهم ونادى: باسم الرب الاله السرمدى [1249] دعوة تجمع وجود الاله وحدث العالم من قِبَل ذلك الاله .

وبحسب تلك الاراء، الصابئة اقاموا الاصنام للكواكب اصنام الذهب للشمس واصنام الفضة للقمر. وقسموا المعادن ، والاقاليم للكواكب ، وقالوا الاقليم الفلانى الهة الكوكب الفلانى ، وبنوا الهيا كل واتخذوا فيها الاصنام ، وزعموا ان قوى الكواكب تفيض على تلك الاصنام فتتكلم تلك الاصنام وتفهم ، وتعقل وتوحى للناس ، اعنى الاصنام ، وتُعلم الناس منافعهم .

وكذلك قالوا فى الاشجار التى هى من قسمة تلك الكواكب اذا افردت تلك الشجرة لذلك الكوكب، وغرست له ، وفُعل لها ، وفُعل بها

(1244) الشمس : ت ، الشام : ج (1245) توغل : ت ، تولج : ج ، تجول : ن (1246): ا ، عمود وشل عولم: ت ج [يعنى ابراهيم] (1247) الها مفارقا : ج ، الهمفارق: ت (1248) الكواكب والافلاك: ت ، الافلاك والكواكب : ج (1249) : ع [التكوين ٢١/٣٢] ، بشم الله ال عولم : ت ج

كذا ، فاضت روحانية ذلك الكوكب على تلك الشجرة ، و توحى للناس ، و تكلمهم فى النوم تجد هذا كله منصوصا فى كتبهم التى انبهك عليها . و هؤلاء كانوا انبياء البعل و انبياء العشتروت [1250] المذكورين [1251] عندنا الذين [1252] تمكنت عندهم هذه الاراء حتى تركوا الرب [1253] و نادوا : ايها البعل اجبنا [1253] . كل هذه لشهرة تلك الاراء و فشاء الجهل و كثر هذيان العالم حينئذ فى هذا النوع من الخيالات فنشأت فيها [1254] اراء و صار منهم مشعبذ ومتفائل وساحر ومن يرقى رقية ومن يسأل جانا او تابعة ومن يستشير الموتى [1255] .

و قد بينا فى تأليفنا الكبير | « مشنه التوراة » [1256] ان ابانا ابراهيم (٦٤-١)م [1257] بدأ بنقض هذه الاراء بحجج ودعوة ضعيفة باستعطاف الناس، وجذبهم للطاعة بالانعام لهم حتى نُبّئ سيد النبيين فكمّل الغرض، وامر بقتل اولئك ومحو آثارهم، واستئصال شأفتهم : واهدموا مذابحهم الخ. [1258] ومنع من تبع شئ من سيرهم تلك ، وقال : ولا تجروا على رسوم الامم الخ [1259] .

وقد علمت من نصوص التوراة فى عدة مواضع ان القصد الاول من الشريعة كلها ازالة عبادة الصنم [1260] ومحو اثرها ، وكل ما يتعلق

(1250) : ا ، نبياى هبعل و نبياى هاشره : ت ج (1251) المذكورين : ج ، المذكورون : ت (1252) الذين : ت ، التى : ج (1253): ع [اشميا ١٠/٤] ، عزبوات الله : ت ج (1253) : ع [الملوك الثالث ١٨/٢٦] ، هبعل عننو : ت ج (1254) فيها: ت ، فيهم : ج (1255) : ا ، معونن و منحش و مكشف و حوبر حبرو شوال اوب و يدعونى و دورش ال همتيم : ت ج [قارن ماجاء فى التثنية ١٨/١٠-١٠] (1256) مشنه توره، عبوده زره الفصل ١/٣ (1257) : ا ، ابرهم ابينو : ت ج (1258) : ع [القضاء ٢/٢] ، مزبوحتيهم تتصون وجو : ت ج [قارن كذلك : الخروج ١٢/٢٤] التثنية ٥/٧] (1259): ع [الاحبار ٢٣/٢٠] ، و لا تلكو بحقوت هگوى و جو : ت ج (1260): ا ، عبوده زره : ت ج [المعنى الحرفى : عبادة اجنبية]

بها حتى ذِكْرها ، وكل ما يؤدى الى شئ من اعمالها مثل: الجان والتابعة والإمرار من النار والعرّاف والمشعبذ ، والمتفائل والساحر ومن يرقى رقية و يستشير الموتى [1261] ، والتحذير من التشبه بشئ من اعمالهم [1262] هذه .

فكيف يتبعها وصرّح فى نص التوراة بان جميع ما ظنوه عبادة لآلهتهم وتقربا [1263] لها هو الشئ | المبغوض الممقوت عند الله وهو قوله: (٢٧٩-ا) ج فانهم قد صنعوا لآلهتهم كل النجاسـات التى يكرهها الرب [1264] . وانت تجدهم يذكرون فى كتبهم التى ساخبرك بها انهم يقربون للشمس الههم الاكبر سبعة خنافس و سبعة فيران و سبعة وطاوط فى بعض الامور. وكفى بهذه النجاسة [1265] عند الطباع الانساني. فجميع الفرائض [1266] التى جاءت فى النهى عن عبادة الصنم [1260] . وكل ما يتعلق بها ، او يؤدّى اليها ، او ينسب لها بينة الفائدة ، لانها كلها للخلاص من تلك الاراء السقيمة الشاغلة عن كل ما ينفع فى الكمالين بامور هذيانية هى التى كان رُبّى | عليها آباؤ نا واجدادنا : فى عبر النهر سكن آباؤكم منذ الدهر (٦٤-ب) م تارح ابو ابراهيم و ابو ناحور وعبدوا آلهة اخرى [1267] وهى التى قال الانبياء الصادقون فيها : الى الاباطيل التى لا تنفع ولا تخلص [1268].

فما اعظم فائدة كل فريضة [1269] تخلّصنا من هذه الغلطة العظيمة وتردنا الى الاعتقاد الصحيح وهو ان ثم الها [1270] خالق كل هذه ، وهوالذى ينبغى ان يعبد، ويُحَبّ، ويخاف لا تلك المظنون بها ، انها

(1261): ا ، الاوب و اليدعونى والمعبره باش و قوسم ومعونن و منحش و مكشف و حوبر حبر و دورش ال هميتم : ت ج [انظر : التثنية ١٨/١٤-١٠ ، الا حبار ٢٠/٢٧ ، الملوك الاول ٢٨/٧] (1262) اعمالهم: ت ، افعالها : ج (1263) تقربا: ب ، تقرب : ج (1264): ع [التثنية ١٢/٣١] ، كل توعبت الله اشر شنا عسو لالهيهم : ت ج (1265) : ا ، توعبه : ت ج (1266): ا ، المصوت : ت ج (1267) : ع [يشوع ٢٤/٢] ، بعبر هنهر يشبو ابوتيكم معولم ترح ابى ابرهم و ابى نحور و يعبد و الهيم احريم : ت ج (1268) : ع [الملوك الاول ١٢/٢١] ، و اصرى هتهو اشر لايعيلو هلكو : ت ج (1269) : ا ، مصوه : ت ج (1270) الها : ج ، اله : ت

آلهة. وان هذا الاله الحق لا يحتاج فى القرب منه وحصول رضاه لأمور فيها [1271] مشقة بوجه، بل محبته وخوفه [1272] لا غير، وهما الغاية فى العبادة كما نبين: والآنيا اسرائيل ما الذى يتطلبه منك الرب الخ [1273]. وسنستوفى هذا المعنى فى ما بعد. وارجع الى غرضى الآن.

فاقول: ان كثيرا من الشرائع انما بيّن لى معناها وعرّفنى عللها وقوفى على مذاهب الصابئة [1274] وآرائهم، واعمالهم، وعباداتهم، كما ستسمع عند تبيينى تعليل تلك الفرائض [1266] التى يُظَنّ بها ان لا علة لها. وانا اذكر لك الكتب التى يتبين لك منها كل ما علمته انا من مذاهب الصابئة [1274]، وارائهم حتى تعلم يقينا صحة ما اقوله فى تعليل هذه الشرائع [1275] اكبر كتاب فى ذلك «الفلاحة النبطية» اخراج ابن وحشية. وساخبرك فى فصل ياتى لاى شئ جعلت الصابئة [1274] مذاهبهم مدونة مع فلاحة الارض.

وهذا الكتاب مملؤ من هذيانات عابدى الصنم [1276]: ومما انفس العوام مائلة اليه ومرتبطة به، اعنى اعمال | الطلسمات، واستنزال (٦٥-١)م الروحانيات، والسحر، والجن، والغيلان التى تأوى البرارى، ودُرج ايضا فى ذلك الكتاب هذيانات [1277] عظيمة يضحك منها ذووا العقول، يزعم بها القدح فى المعجزات البينة التى علم بها اهل الارض. ان ثم الها حاكما على [1278] اهل الارض كما قال: لكى تعلم ان للرب الارض [1279] وقال: انى انا الرب فى الارض [1990] فحُكى عن ادم الاول [1281] انه

(1271) لامور فيها: ت، لامر فيه: ج، لامر فيها: ن (1272): ا، اهبتو ويراتو: ت ج (1273): ع [التثنية ١٠/١٢]، وبمته يسرال مه الله الهيك شوءل معمك وجو: ت ج (1274) فى الاصل: الصابة (1275) الشرائع: ت، الشريمة: ج (1276): ا، عوبدى عبوده رزه: ت ج (1277) هذيانات: ت، بهذيانات: ج (1278) الهاحا كما: ج، اله حاكم: ت (1279): ع [الخروج ٩/٢٩]، لمن تدع كى الله هارص: ت ج (1280): ع [الخروج ٨/٢٢]، كى انى الله نقرب هارص: ت ج (1281): ا، هراشون: ت ج

ذكر فى كتابه ان فى الهند شجرة ، اذا اتخذت منها اغصان، فان الغصن منها اذا رُمى فى الارض يسعى متحركا كما تسعى الحيات وان ثم شجرة اصلها صورة انسان تُسمع له همهمة ، وتنفلت[1282] منه الكلمة ، والكلمة [1283] وان حشيشة صفتها كذا وكذا[1284] اذا اخذ الانسان من ورقها، وجعلها فى جيبه ، خفى [1285] عن الناس ولا يُرى حيث يدخل ويخرج. وان بُخر منها تحت السماء سمع الناس فى الجو دويّا واصواتا هائلة طالما [1286] ذاك الدخان يصعد.

ومثل هذه الخرافات كثير يجئ بها فى معرض الاخبار بعجائب النبات ، وخواص الفلاحة حتى يطعن فى المعجزات ، ويوهم انها تتم بحيلة ، ومن خرافات ذلك الكتاب ان شجرة خطمى من تلك العشتروت [1288] التى كانوا يعملونها كما اعلمتك ، ذكر ان اقامة [1289] تلك الشجرة فى «نينوه» اثنى عشر الف سنة. فانها[1290] تخاصمت مع «اليبروح» لانه اراد ان ياخذ مكانها. وان الشخص الذى كان توحى اليه[1291] هذه الشجرة انقطع عنه وحيها مدة فلما اوحت اليه بعد تلك المدة اخبرته | انها كانت مشغولة (٦٥-ب)م بالخصام مع اليبروح ، وامرته ان يكتب للكلدانيين [1292] ان يحكموا بينها ويقولوا ايها افضل فى سحرهم [1293] واكثر عملا؟ هل الخطمى او اليبروح وتلك الخرافة الطويلة التى تستدل منها اذا وقفت عليها على عقول اهل تلك الازمنة ، وعلومهم كيف كانت. وهؤلاء كانوا حكماء [1294] بابل المشار اليهم فى تلك الايام المظلمة ، لان هذه كانت اديانهم

(1282) تنغلت : ت ج ، تنفرد: ن (1283) والكلمة : ث ج ، بعد الكلمة : ن ،-: ى (1284) وكذا : ت ، - : ج (1285) خفى : ت ، يخفى : ج (1286) طالما : ت ، طال ما : ج (1287) يجىء بها : ج ، يجيبها : ت (1288) : ا ، الاشروت: ت ج [ولها معنى الاشجار المقدسة] (1289) اقامة : ج ، اقامت : ت (1290) فانها : ت ، وانها : ج (1291) اليه : ت ، له : ج (1292) للكلدا نيين : ت، للخلدا نيين : ج ، للروحنيين : ن (1293) ايها ... سحرهم : ت، اى ما ... سحره : ج (1294) حكما : ج ، حكيمى : ت

التى رُبّوا عليها. ولو لا هذا القدر الذى شهر الان[1295] فى الملل من اعتقاد وجود الأله لكانت[1296] ايامنا فى هذه الازمنة اشد ظلاما من تلك ، لكنها فى انواع اخرى . وارجع الى[1297] غرضنا .

و فى ذلك الكتاب حكى عن شخص من انبياء عبادة الصنم[1298] كان اسمه تموز[1299] دعا ملكا ليعبد السبعة كواكب و الاثنى عشر برجا فقتله ذلك الملك قتلا شنيعا . فذكر ان ليلة موته اجتمعت الأصنام كلها من اقطار الأرض الى الهيكل فى بابل الى صنم | الذهب الكبير الذى هو صنم الشمس . وكان ذلك الصنم معلقا بين السماء والارض (٢٧٩- ب)ج فوقف[1300] فى وسط الهيكل ، و الاصنام كلها حوله . واخذ يعدّد على تموز ويصف ماتم عليه ، والأصنام كلها تبكى ، وتنوح طول الليل . فعند الصباح طارت الاصنام ، و رجعت لهيا كلها فى اقطار الارض ، وصارت هذه سنة دائمة فى اول يوم من شهر تموز ، يناح ويُبكى على تموز ، و تندبه النساء و يُعدّدْنَ عليه . فاعتبر ، و افهم ، (٦٦-١)م وارْأَ[1301] كيف كانت آراء الناس فى تلك الازمان. وهذا | حديث تموز قديم جدا فى الصابئة[1302] . ومن هذا الكتاب تقف على اكثر هذيان الصابئة[1302] ، واعمالهم واعيادهم.

واما تلك القصة التى حكوها عن قصة آدم والحية وشجرة العلم الطيبة والخبيثة[1303] والاشارة الى لباس مالم تجر العادة بلباسه ، فاحذر ، ثم احذر ان يتشوش عقلك ، و يخطر ببالك ان ذلك الذى قالوه هو قط امر جرى لآدم ، ولا لغيره ، ولا هى قصة وجودية بوجه . وبايسر تامل، يبين لك محالهم فى كل ما ذكروه فى تلك الخرافة، ويتبين لك

(1295) الآن : ت ، – : ج (1296) لكانت : ت ، تكون : ج (1297) الى : ت ، – : ج (1298) : ا ، نبياى عبوده زرء : ت ج (1299) تموزا : ج ، تموز : ت (1300) فوقف : ت ج ، فوقع: ن (1301) را : ج ، ارى : ت (1302) فى الاصل : الصابة (1303) : ا ، و النحش و عص هدعت طوب ورع : ت ج

انها قصة فرضوها من بعد التوراة لما شهرت التوراة فى الملل ، وسمعوا ظاهر قصة الخلق [1304] واخذوه كله على ظاهره عملوا تلك القصة حتى [1305] يسمعها الغرّ فيغتر ، ويظن ان العالم قديم. وان تلك القصة الموصوفة فى التوراة هكذا جرت كما حكوا [1306] ، وان كان مثلك لا يحتاج تنبيها [1307] على هذا لان قد حصل عندك من العلوم ما يمنع ذهنك من ان تتعلق به خرافات [1308] الصابئة [1302] وهذيان الكسدانيين والكلدانيين [1309] العرّيين عن كل علم هو علم بالحقيقة لكنى حذّرت من ذلك احتياطا لغيرك لان كثيرا ما يميل الجمهور لتصديق الخرافات.

و من تلك الكتب كتاب « الاسطماخس » [1310] المنسوب لآرسطو ، وحاشاه ثم حاشاه. وكذلك كتب الطلسمات التى منها كتاب « طمطم » [1311] وكتاب « السرب » وكتاب « درج الفلك ». والصور الطالعة فى درجة درجة منه . وكتاب منسوب ايضا لآرسطو فى الطلسمات ،
(٦٦ – ب) م وكتاب | منسوب لهرمس ، وكتاب اسحق الصابئى فى الاحتجاج لملة الصابئة [1302] ، وكتابه الكبير فى نواميس [1312] الصابئة [1302] ، وجزئيات دينهم ، واعيادهم وقرابينهم ، وصلواتهم. وغير ذلك من امور دينهم.

فهذه كلها التى [1313] ذكرت لك هى [1314] اسفار عبادة الصنم [1315] التى اخرجت للسان العربى. ولاريب انها جزء يسير جدا مما لم يخرج ، ولم يوجد ايضا ، بل تلف وباد على مرور السنين. وهذه التى هى موجودة لدنيا اليوم مشتملة على اكثر آراء الصابئة [1302] ، واعمالهم

(1304) : ا ، معسه بر اشيت : ت ج (1305) حتى : ت ، التى : ج (1307) تنبيها : ت ، تنبيه : ج (1306) حكوا : ت ج ، نحكوا : ن (1308) به خرافات : ت ، بخرافات : ج (1309) الكلدانيين : ت ، الخلدانيين : ج (1310) الاسطماخس : ت ، الاسطماكس : ج (1311) طمطم : ت ، طمطس : ج (1312) نواميس : ت ، نوامس : ج (1313) التى : ت ، الذى : ج (1314) هى : ت ، فى : ج (1315) : ا ، سفرى عبوده زره : ت ج

المشهور بعضها اليوم فى العالم، اعنى بنيان الهياكل، و اتخاذ الصور من المسبوكات و الحجارة [1316] فيها. و بنيان المذابح ، و التقريب عليها. اما ذبائح ، او انواع الطعام ، و رسم اعياد ، و اجتماع للصلوات ، و لانواع عبادات فى تلك الهياكل. و يجعلون فيها مواضع معظمة جدا يسمونها هيكل الصور العقلية و اتخاذ الصور : على الجبال الشامخة الخ. [1317] و تعظيم تلك العشتروت[1318] واقامة الاعمدة [1319] و غير ذلك مما ستطلع عليه من هذه الكتب التى نبهتك عليها .

و معرفة تلك الآراء ، وتلك الاعمال هو باب كبير جدا فى تعليل الفرائض [1320] لان شريعتنا كلها اصلها ، وقطبها الذى [1321] عليه تدور هو محو تلك الاراء من الأذهان و تلك الآثار من الوجود لمحوها من الاذهان قال : ان تغوى قلوبكم الخ. [1322] ، الذى قبله مائل اليوم الخ. [1323] ، و لمحوها من الوجود قال : تنقضون مذابحهم و تكسرون انصابهم[1324] و تمحون اسماءهم من ذلك الموضع[1325] . | و تكرر هذان الغرضان (٦٧-١)م [1326] في عدة مواضع وهو كان القصد الاول الجامع لجملة الشريعة كما اعلمونا عليهم السلام [1327] فى تفسيرهم المروى[1328] لقوله تعالى : جميع ما امركم به الرب على لسان موسى [1329] قالوا : من هنا تعلم ان كل من يعترف بعبادة الصنم ، يكفر بالتوراة كلها ، و كل من يكفر بعبادة الصنم يعترف بالتوراة كلها [1330] . فاعرف هذا .

(1316) الحجارة : ت ، التجارة : ج (1317) : ع [التثنية ٢/١٢] ، عل ههريم هريم و جو : ت ج (1318) : ا ، الاشروت : ت ج (1319) : ا ، المصبوت : ت ج (1320) : ا ، المصوت : ت ج (1321) الذى : ت ، التى : ج (1322) : ع [التثنية ١٦/١١] ، فن يفته لببكم و جو : ت ج (1323) : ع [التثنية ١٩/٢٩] ، اشر لببو فونه هيوم و جو : ت ج (1324) : ع [التثنية ٥/٧] ، مزبحوتيهم [مزبح : ج] تتصو [تتصون : ج] و اشريهم تجدعون تكرتو و جو : ت ج (1325) : ع [التثنة ٣/١٢] ، و ابدتم ات شمم من همقوم ههوا : ت ج (1326) هذان الغرضان : ت ، هذا الغرض : ج (1327) عليهم السلام: ج ، ز . ل : ت (1328) المروى : ت، الاروى : ج (1329): ع [المدد ٢٣/١٥]، ات كل اشر صوه الله اليكم بيد مشه [كو : ج] : ت ج (1330) : ا ، هالمدت شكل هموده بعبوده زره كوفر بكل هتوره كله و كل هكوفر بعبوده زره موده بكل هتوره كله : ت ج

اذا تاملت تلك الآراء القديمة السقيمة يبيّن لك ان الامر المشهور كان عند الناس كلهم هو ان بعبادة الكواكب تُعْمرَ الارض وتخصب البلاد[1331] ، وكانوا علماؤهم ونُسّاكهم واهل التقوى منهم يعظون الناس ، ويعلمونهم ان الفلاحة التي بها قوام وجود الانسان انما تتم ، وتجئ على الاختيار بان تعبدوا الشمس و الكواكب ، وان اسخطتموها بعصيانكم ، قفرت البلاد وخربت : قالوا فى كتبهم تلك ان المشترى سخط (٢٨٠-ا)ج على البرارى والصحارى. فلذلك[1332] صارت عادمة | الماء ، عادمة الاشجار ، تاويها الغيلان ، وكانوا يعظمون الفلاحين والاكّارين جدا ، لأشتغالهم بعمارة الارض التي هى من ارادة الكواكب وهو رضاها ، وعلة تعظيم عابدى الصنم[1333] للبقر[1334] انما هو من اجل نفعها فى الفلاحة (٦٧-ب)م حتى انهم[1335] قالوا: انه لا يجوز ذبحها ، لانها جمعت القوة | وحسن التأنى للانسان فى فلاحة الارض ، وانما فعلت هذا ، واذ عنت[1336] للانسان مع قوتها لرضا الآلهة بعبادتها فى فلاحة الارض.

فلما كانت هذه الاراء مشهورة جدا قيدوا عبادة الصنم[1337] بالفلاحة لكون[1338] الفلاحة امرا ضروريا[1339] فى قوام الانسان واكثر الحيوان ، وكانوا أولئك كُهّان الشرك[1340] يخاطبون[1341] الناس عند اجتماعهم فى الهياكل ويقررون[1342] فى اذهانهم ان بهذه

(1331) تخصب : ت ج ، تكسب : ن (1332) فلذلك: ت ، و لذلك : ج (1333) : ا ، عوبدى عبوده زره : ت ج (1334) للبقر : ت ، فى البقر : ج (1335) انهم : ج ، — : ت (1336) واذ عنت : ت ، و ضعنت : ج ، وظعنت : ن ، اذعنت : ى (1337) : ا ، عبوددزره : ت ج (1338) لكون : ت ، لان : ج (1339) امرا صزوريا : ت ، امرضرورى : ج (1340) : ا ، كومرى عبوده زره : ت ج (1341) يخاطبون : ت ، يخطبون : ج (1342) يقررون : ت ، يقربون : ج

العبادات[1343] تنزل الامطار وتثمر الاشجار وتخصب[1344] البلاد وتعمر. وتأمل[1345] [1346] ما ذكروه فى الفلاحة النبطية فى الكلام على الكرم، تجد هذا النص من كلام الصابئة: قالوا « الحكماء القدماء كلهم ، والانبياء ... امروا و فرضوا ان يضرب بهذه الالآت فى الاعياد ، وبين ايدى الاصنام وقالوا وهم الصادقون ان الالهة يعجبها ذلك. وانها تكافئ فاعليه احسن مكافاة ، واكثروا فى هذا الفعل من الوعد ، ومن الوعد[1347] على ذلك تطويل الاعمار ودفع[1348] الآفات وصرف العاهات ، وخصب المزارع وزكاة الثمار» الى هنا نص كلام الصابئة.

فلما شهرت هذه الأمور حتى ظُنّت يقينا واراد الله تعالى رحمة لنا محو[1349] هذا الغلط من اذهاننا ورفع التعب من اجسامنا بتعطيل تلك الاعمال الشاقة الغير مفيدة ، وشرعنا على يدى سيدنا موسى[1350] اخبرنا عنه تعالى انه، ان عُبدت هذه الكواكب والاصنام، فان عبادتها سبب فى ان ينقطع المطر وتخرب الارض | ولا تنبت شيئا وتسقط ثمر (٦٨-١)م الاشجار. وتاتى الافات للاحوال والعاهات للاجسام وتقصر الأعمار وهذه هى اغراض : كلام العهد الذى امر الرب الخ.[1351] . وانت تجد هذا الغرض متكررا فى جميع التوراة اعنى ان يلزم عن عبادة الكواكب ارتفاع المطر ، وخراب الارض وفساد الاحوال ، وامراض الجسم ، وقصر الاعمار. ويلزم عن ترك عبادتها ، والاقبال على عبادة الله نزول المطر ، وخصب الارض وصلاح الاحوال وصحة الجسم ، وطول الاعمار ضد ما كانوا يخطبون به المشركون[1352] للناس حتى يعبدوها[1353] لان اصل الشريعة ازالة ذلك الرأى ، ومحو اثره كما بينا.

(1343) العبادات : ت ، العبادة : ج (1344) تخصب : ت ج ، تكسب : ن (1345) وتامل : ت ، تامل : ج (1346) فى الاصل : الصابة (1347) الوعد : ت ، الوعيد : ج (1348) دفع : ت ، رفع : ج (1349) محو : ت ، ومحو : ج (1350) : ا ، مشه ربينو : ت ج (1351) : ع [التثنية ١/٢٩] ، دبرى هبريت اشر كرت الله وجو : ت ج (1352) : ا ، عوبدى عبوده زره : ت ج (1353) يعبدوها : ت ، يعبدونها : ج ، يعبدونه : ن

من الناس قوم يعظم عليهم تعليل شريعة من الشرائع والأحبّ اليهم ان لا يعقل للامر والنهى معنى بتة والذى يوجب[1354] لهم هذا هو مرض يجدونه فى انفسهم لا يقدرون ينطقون به ولا يحسنون ان يعبروا عنه. وذلك انهم يظنون ان اذا كانت هذه الشرائع مفيدة فى هذا الوجود. ومن اجل الكذا والكذا شرعنا بها فكأنهم[1355] جاءت من فكرة وعن رويّة ذى عقل. اما ان[1356] كان شئ[1357] لا يعقل له معنى بوجه ولا يؤدى لفائدة، فذلك بلا شك من قبل الله لانه ليس تؤدّى فكرة انسان لشئ من هذا. فكأن | هؤلاء الضعفاء العقول، الانسان عندهم اكمل من صانعه، لان الانسان هوالذى يقول، ويفعل مايؤدى لغاية مّا. والاله لايفعل ذلك بل يامرنا ان نفعل مالا يفيدنا فعله، وينهانا[1358] عن فعل مالا يضرنا فعله تعالى ثم تعالى بل الامر بخلاف هذا. والقصد كله نفعنا كما بينّا[1359] من قوله : لكى نصيب خيرا كل الايام ونحيى كما فى يومنا هذا[1360] وقال : الذين سمعوا بهذه الرسوم يقولون لا جرم ان هذا الشعب العظيم هو شعب حكيم فهيم[1361]. (٦٧ – ب) م

فقد صرّح ان ولو القوانين[1362] كلها تدل عند جميع الامم[1363] انها بحكمة وفهم[1364]. واذا كان امر لا تعلم له علة، ولا يجلب منفعة، ولا يدفع مضرة لاى شئ يقال فى معتقده، او عامله انه حكيم و فاهم[1365]

(1354) يوجب : ت، اوجب: جـ (1355) فكانهم: ت، فكانها : جـ (1356) ان: ت جـ، اذا : ن (1357) شئ : ت، شيئا : جـ (1358) فى الاصل : ينهينا (1359) الجزء الثالث الفصل ٢٨ (1360) : ع [التثنية ٦/٢٤]، لطوب لنو كل هيميم لحيو تينو كهيوم هزه : ت جـ (1361) : ع [التثنية ٤ / ٦]، اشر يشمعون ات كل هحقيم هاله و امرورق عم حكم و نبون هجوى هجدول هزه : ت جـ (1362): ا، الحقيم : ت جـ (1363) الامم : ت، الاسما : جـ (1364) : ا، بحكمه و تبونه : ت جـ (1365) : ا، حكم و نبون : ت جـ

و جليل القدر ، و يستغرب ذلك فى الملل بل [1366] الامر كما ذكرنا بلاشك. وهو ان كل فريضة [1367] من هذه ستمائة و ثلاث عشرة فريضة [1368] . فهى اما لاعطاء رأى صحيح اولازالة رأى سـقيم أولاعطاء قانون عدل ، اولرفع ظلم ، اولتخليق خلق [1369] حسن اوللتحذير [1370] من خلق ردئ .

الكل يتعلق بثلثة اشـياء : بالآراء و بالاخـلاق [1371] و بالاعمال السياسـية المدنية. والذى او جب ان لانعدّ الاقاويل ، لان الاقاويل التى خصت الشريعة على قولها ، او نهت عنها . منها ما هو من جملة الاعمال المدنية ، و منها لتحصيل اراء ، و منها لتحصيل اخلاق. فلذلك اقتصرنا هنا على هذه الثلاثة معانٍ فى اعطاء العلة فى كل شريعة من الشرائع .

فصل لب. [٣٢] (٦٩-١) م

اذا تاملت الافعال الالهية اعنى الافعال الطبيعية يبيّن لك منها تلطف الاله وحكمته فى خلق الحيوان | و تدريج [1372] حركات الاعضاء ومجاورة (٢٨٠-ب) ج بعضها لبعض. وكذلك يتبيّن لك حكمته و تلطفه فى تدريج حـالات جملة الشخص حالة بعد حالة ، مثال ذلك فى تدريج حركاته ومجاورة الأعضاء الدماغ مقدّمه ليّن كثير اللين. ومؤخّره اصلب. والنخاع اصلب منه. وكلما امتد ، صلب. والعصب هو آلة الحسّ والحركة . فالعصب الذى احتيج اليه فى ادراك الحواس فقط ، او فى حركة يسيرة المأونة ، كحركة الجفن والخـدّ انشئ من الدماغ . والعصب الذى احتيج اليه فى تحريك الاعضاء اخرج من النخاع. ولما لم يمكن فى العصبة للينها ولو النخاعية ان

(1366) بل : ت ، الا : ج (1367) : ا ، مصوه : ت ج (1368) ، ا ، شلش صره و شش ماوت مصوت : ت ج (1369) خلق : ت ، بخلق : ج ن (1370) للتحذير : ت ، لتحذير : ج (1371) بالاخلاق : ج ، الاخلاق : ت (1372) تدريج : ج ن ، تدرج : ت

تحرك مفصلا تُلطّف فى ذلك بان ليُتّفت العصبة ، ومُلئ ذلك الليف لحما ، وصارت عضلة[1373] ، ثم تخلصت العصبة من طرف العضلة [1373] وهى قد صلبت ، وقد خالطها شظايا من الرباط ، وتصير وترا ، ويتصل الوتر بالعظم ويلزق به ، وحينئذ تقدر العصبة ان تحرك العضو على هذا التدريج .

وانما ذكرت لك هذا المثال الواحد لكونه اظهر تلك العجائب التى بُيّنت فى منافع الأعضاء التى هى كلها واضحة بينة معلومة لمن تاملها (٦٩-ب)م بذهن ذكى. وكذلك تلطف الاله | فى كل شخص من اشخاص الحيوان الذى يرضع[1374] لكونه عندما يولد فى غاية اللين. ولا يمكن ان يغتذى بغذاء يابس ، فاعدت له الثديان [1375] لتوليد اللبن ليغتذى بغذاء رطب قريب من مزاج اعضائه حتى تجف وتصلب اعضاؤه اولا اولا على تدريج. وبمثل هذا [1376] التدبير بعينه، ومن [1377] ذلك المدبر جلّ وعلا ، جاءت اشياء كثيرة فى شريعتنا. وذلك انه لا يمكن الخروج من الضدالى الضد دفعة . فلذلك لا يتسع بحسب طبيعة الانسان ان يترك كل ما الفه دفعة. فلما بعث الله سيدنا موسى[1378] ليجعلنا: مملكة احبار وشعبا مقدسا [1379] بمعرفته تعالى كما بين، وقال : وقد اريت لتعلم الخ[1380] فاعلم اليوم وردد فى قلبك الخ. [1381] ولننقطع لعبادته كما قال[1382] : ولتعبدوه بكل قلوبكم [1383] وقال : وتعبدون الرب الهكم [1384] وقال : واياه تعبدون [1385].

(1373) عضلة... العضلة: ت ، عظلة.. العظلة: ج (1374) يرضع : ت ، يوصع : ج (1375) الثديان : ت ، الثدين ج (1376) بمثل هذا : ت ، هذا : ج ن (1377) من : ت ، ومن : ج (1378) : ا ، مشه ربينو : ت ج (1379) : ع [الخروج ٦/١٩] مملكت كهنيم وجوى قدوش : ت ج (1380) : ع [التثنية ٣٥/٤] ، اته هرايت لدعت وجو : ت ج (1381): ع [التثنية ٣٩/٤] ، ويدعت هيوم وهشبوت [- ات لببك : ج] وجو : ت ج (1382) كما قال : ت ، كقوله : ج (1383) : [التثنيه ١٣/١١] ، ولعبدو بكل لببكم : ت ج (1384): ع [الخروج ٢٢/٢٥] ، وعبدتم ات الله الهيكم : ت ج (1385) : ع [التثنية : ٤/١٣] ، واوتو تعبدو : ت ج

وكانت السيرة المشهورة فى العالم كله المألوفة حينئذ. والعبادة العامة التى نشأنا عليها، انما كانت تقريب انواع الحيوان فى تلك الهياكل التى تقام فيها الصور والسجود لها. واطلاق البخور بين يديها، والعُبّاد والنُسّاك انما كانوا حينئذ الاقوام المنقطعين[1386] لخدمة لتلك الهياكل المعمولة[1387] الكواكب كما بينا، لم تقتض حكمته تعالى وتلطفه البين فى جميع مخلوقاته ان يشرعنا برفض[1388] هذه انواع العبادات كلها، وتركها وابطالها، لان هذا كان حينئذ مالا يتصور قبوله بحسب طبيعة الانسان التي تأنس ابدا | للمألوف. (٧٠ - ١) م

وكأن يكون مثال هذا حينئذ مثل ما[1389] لو جاء[1390] نبى فى هذه الأزمنة يدعو لعبادة الله، ويقول قد شرعكم الله بان لا تصلّوا له، ولا تصوموا ولا تستغيثوا له عند مُلمّة، وانما تكون عبادتكم فكرة دون عمل اصلا. فلذلك ابقى تعالى تلك انواع العبادات ونقلها من كونها لمخلوقات[1391] ولامور خيالية لا حقيقة لها لاسمه تعالى[1392] وامرنا بفعلها له تعالى، فامرنا ببنيان هيكل له: فيصنعون لى مقدسا[1393]، وان يكون المذبح لاسمه: مذبحا من تراب تصنع لى[1394]، وان يكون القربان[1395] له: اى انسان منكم قرّب قربانا للرب[1396].

والسجود له والبخور بين يديه. ونهى ان يفعل شيئ من هذه الافعال لغيره: من ذبح لآلهة الا للرب وحده الخ[1397]: فانك لا تجد لاله آخر[1398]. وافرد الكهنة[1399] لخدمة المقدس[1400] وقال:

(1386) المنقطمين : جـ ، المنقطمون : ت (1387) المعمولة : ت ، المعاومة : جـ (1388) برفض : ت جـ ، بنقض : ن (1389) ما : جـ ، — : ت (1390) جاء : ت جـ ، جاء نا : ن (1391) لمخلوقات : ت ، لمخلوقاته : جـ (1392) تعالى : ت ، — : جـ (1393) : ع [الخروج ٢٥/٨] ، يعسول مقدش : ت جـ (1394) : ع [الخروج ٢٠/٢٤] ، مزبح ادمه تعسهلى : ت جـ (1395) القربان : ت ، القربن : جـ (1396) : ع [الاحبار ١/٢] ، ادم كى يقريب مكم قربن لله : ت جـ (1397) : ع [الخروج ٢٢/٢٠] ، زوبح لا لهيم يحرم وجو : ت جـ (1398) : ع [الخروج ٣٤/١٤] ، كى لا تشتحوه لا ل احر : ت جـ (1399) : ا ، كهنيم : ت جـ (1400) : ا ، المقدش : ت جـ

ليكهنوا لى [1401] و لزم ان تفرض[1402] لهم حقوق ، ولابد تكفيهم [1403] لاشتغالهم بالبيت و قرابينه ؛ وهى حقوق الاحبار و الكهنة [1404] فحصل بهذا التلطف الالهى ان امتحى ذكر عبادة الصنم[1405] ، و ثبتت القاعدة الكبرى الحقيقية فى اعتقادنا ، وهى وجود الاله، و وحدانيته ولم تنفر الانفس ، ولا استوحشت بتعطيل العبادت التى الفت ، ولم يعلم ثم عبادة سواها.

و أنا أعلم انه ستنفر نفسك من هذا المعنى ضرورة باول خاطر ويعظم عليك هذا ، وتسألنى بقلبك ، وتقول لى كيف تجئ اوامر ، ونواه ، وافعال عظيمة محررة جدا موقتة ، وهى كلها غير مقصودة
(٧٠-١)م لذاتها ، بل من اجل شيء آخر كان هذا حيلة | احتالها الله لنا ، لينال قصده الاول. و اى مانع عنده تعالى من تشريعنا بقصده الاول، ويجعل لنا قدرة على قبول ذلك ، ولا حاجة كانت لهذه [1406] التى زعمت ، انها على جهة القصد الثانى.

(٢٨١-) ج فاسمع جوابك الذى يزيل | عن قلبك هذا المرض ، ويكشف لك حقيقة ما نبهتك عليه ، وهو ان نص التوراة قد جاء فى مثل هذه القصة، سواء ؛ وهو قوله : لم يسيرهم الرب فى طريق ارض فلسطين مع انه قريب الخ. فادارالله الشعب فى طريق برية بحر القلزم [1407] . فكما حير [1408] الله بهم عن الطريق الجادة [1409] التى هى المقصودة اولا من اجل توقع ما لا طاقة لاجسامهم به بحسب الطبع الى طريق اخرى حتى يصح القصد الاول .

(1401): ع [الخروج ٢٨/١:٤١] ، وكهنولى: ت ج (1402) تفرض: ت ، تفرد: ج (1403) تكفيهم: ت، تكفهم : ج (1404): ا ، اللويم و الكهنيم: ت ج (1405): ا ، عبوذه زره: ت ج (1406) كانت: ت، -: ج (1407): ع [الخروج ١٣/١٨-١٧] ، ولا نحم المهيم درك ارص فلشطيم كى قروب هوا و جو : و يسب المهيم ات هعم درك همدبر يم سوف : ت ج (1408) فكما حير ، ت ، فلما حيد : ج (1409) الجادة : ت ، الجادة المقصودة : ج

كذلك فرض هذه الشرائع التى ذكرنا من اجل توقع ما لا طاقة للنفس بقبوله بحسب الطبع حتى يحصل القصد الاول ، و هو ادراكه تعالى و اطراح عبادة الصنم [1410] . فانه كما ان ليس فى طبيعة الانسان انى يربّى على خدمة العبودية فى الطين واللبِن وما شابهها، ثم يغسل يديه لحينه من مَرِثتها [1411] ، ويحارب ابناء عناق [1412] دفعة. كذلك ليس طبعه ان يُربّى على انواع كثيرة جدا من العبادات واعمال مألوفة قد أنست بها الانفس حتى صارت كالمعقول الاول فيتركها كلها دفعة ، وكما تلطف الآله بتحييرهم [1413] فى البرية حتى تشجعت انفسهم على ما قد علم من ان التبرر وشعث [1414] الجسم يوجب الشجاعة ، وضد ذلك يوجب الجبن. وولد ايضا قوم لم | يألفوا [1415] الذل والعبودية. (٧١-١)م وكل ذلك كان باوامر الهية على يدى سيدنا موسى [1416] : بحسب امر الرب كانوا ينزلون وبحسب امره كانوا محافظين على ما يستحفظهم الرب بحسب قول الرب على لسان موسى [1417] .

كذلك جاءت هذه الجملة من الشرائع بلطف آلهىّ حتى يبقوا مع نوع العمل المعتاد كى يصح الاعتقاد الذى هو القصد الأول. وسؤالك اى مانع كان الله من تشريعنا بقصده الاول ويجعل لنا قدرة على قبول ذلك؟ يلزمك بهذا السؤال الثانى و [1418] يقال لك واى مانع كان لله من ان يسلكهم طريق ارض فلسطين [1419] ؟ ويجعل لهم قدرة لملاقات الحروب ولا حاجة لهذه الدورة : عمود الغمام نهارا وعمود النار ليلا [1420] . وكذا

(1410) : ا ، عبوده زره : ت ، ع ز : ج (1411) لحينه من مرثتها : ت ، من مراثتها لحينه : ج (1412) : ع [العدد ٢٩/١٣] ، يليدى همنق : ت ج (1413) بتحييرهم : ت ، بتحيرهم : ج (1414) التبرر و شعث : ت ، التكرر و شمه : ج (1415) لم يالفوا : ت، لا يالفون: ج (1416) : ا ، مشه ربينو : ت ج (1417) : ع [العدد ٢٣/٩] عل فى الله يحنو و عل فى الله يسعو ات مشمرت و عل فى الله بيد مشه : ت ج (1418) و : ت ، – : ج (1419) : ا ، درك ارص فلشتم : ت ج (1420) : ع [الخروج ٢٢/١٣] ، بعمود همنن يوم وعمودهاش ليله : ت ج

يلزمك سؤال ثالث عن سبب تفصيل الوعد والوعيد على جملة الشريعة، ويقال لك اذ قصد الله الاول، وارادته هو ان نعتقد هذه الشريعة ونعمل أعمالها لاى شئ لم يجعل لنا قدرة على قبول ذلك دائما؛ والعمل به، ولا يحتال لنا بان ينعم علينا ان اطعناه وينتقم منا ان عصيناه، ويفعل تلك النعم كلها، وتلك النقم كلها. فان [1421] هذه ايضا حيلة احتالها لنا حتى ينال منا قصده الاول، واى مانع عنده من ان يجعل اتيان اعمال الطاعة التى ارادها واجتناب المعاصى التى كرهها طبيعة مركوزة فينا.

والجواب عن هذه الاسئلة الثلثة، وكل ما هو من قبيلها جواب واحد عام، وهو ان المعجزات كلها وان كانت تغيّر طبيعة موجود من اشخاص الموجودات، فان طبيعة اشخاص الناس | لا يغيرها الله (٧١ - ب)م بوجه على جهة المعجز، ومن اجل هذا الأصل العظيم قال: فمن لهم بقلب كذا الخ. [1422]؟ ومن اجل هذا جاء الامر والنهى والجزاء والعقاب. وقد بينا هذه القاعدة بدلائلها فى عدة مواضع من تآليفنا. وما قلنا هذا من اجل انا نعتقد ان تغيّر طبيعة احد اشخاص الناس معتاص عليه تعالى، بل ذلك ممكن واقع تحت القدرة لكنه ماشاء قط، فعل هذا ولا يشاءه ابدا بحسب القواعد الشرعية التوراتية [1423]. ولو كان من مشيئته تغيّر طبيعة كل شخص من الناس لما يريده تعالى من ذلك الشخص لبطل بعثة الانبياء والتشريع كله.

وارجع الى غرضى فاقول: إنه لما كان هذا النحو من العبادة اعنى القرابين [1424] على جهة القصد الثانى، والدعاء والصلاة، ونحوهما من اعمال العبادات آقرب الى القصد الاول. وضرورية فى حصوله جعل بين

(1421) فان : ت ، كان : ج ن ى (1422) : ع [التثنية ٥/٢٩ وفى المتن العبرى الرقم ٢٦] ، مى يتن وهيه لبم زهلهم وجو : ت ج (1423) التوراتية : ت ، التوراييه : ج (1424) : ا ، القربنوت : ت ج

النوعين تفرقة كبيرة. وذلك ان هذا النوع من العبادة اعنى تقريب القرابين، وان كان لاسمه تعالى فانه ما فرض علينا كما كان اولا اعنى ان يقرّب فى كل مكان، وفى كل زمان، ولايقام هيكل حيث آتفق، ولا يكون الذى يقرّب مَنْ اتفق: فمن شاء كان يكرّس يده [1425] بل حرّم ذلك كله وجعله [1426] بيتا واحدا: الى الموضع الذى يختاره الرّب [1427] ولا يقرّب فى غيره: واحذران تصعد محرقاتك فى اى موضوع رأيته [1428] ولا يكون كاهن [1429] الا من نسل مخصوص. كل هذا لتقليل هذا النوع من العبادات وان لا يكون منه الا مالم تقتض حكمته | (٧٢-أ)م تركه بالكلية. اما الدعاء والصلاة، ففى كل مكان وكل مَن اتفق.

وكذلك الاهداب وعضائد الابواب والطلاسم [1430] وغيرها | (٢٨١-ب)ج من العبادات الشبيهة بها. ومن اجل هذا المعنى الذى كشفت لك كثر فى كتب الانبياء توبيخ الناس على هرعهم للقرابين، وبُيّن لهم ان ليست هى بالمقصود [1431] الوكيد لذاته [1432] وان الله غنى عنها قال صموئيل: اتُرى الربّ يسير بالمحرقات والذبائح كما يسر بالطاعة لكلام الرب الخ [1433] وقال اشعيا: ما فائدتى من كثرة ذبائحكم يقول الرب وقال: ارميا: فانى لم اكلم آباءكم ولم آمرهم يوم اخرجتهم من ارض مصر من جهة محرقة ولا ذبيحة وانما امرتهم بهذا الامر قائلا اسمعوا لصوتى فاكون لكم الها وتكونون لى شعبا [1435].

(1425): ع [الملوك الثالث ١٣/٣٣]، همفص يملا يدو: ت ج (1426) نجعله: ت ج، جعل: ن، جعلت: ى (1427): ع [التثنيه ١٢/٢٦]، الى همقوم اشر يبحرالله: ت ج (1428): ع [التثنية ١٢/١٣]، فن تعله عولتيك بكل مقوم اشر تراه: ت ج (1429): ا، كهن: ت ج (1430): ا، الصيصت والمزوزه والتعلين: ت ج [قارن: العدد ١٥/٢٨، التثنية ٦/٩،٨، ١١/٢٠،١٨] (1431) بالمقصود: ت ج، بالمقصد: ن (1432) لذاته: ت ج، لذاتها: ن (1433): ع [الملوك الاول ١٥/٢٢]، هحفص لله بعلوت وزبحيم كى شمع بقول الله وجو: ت ج (1434): ع [اشعيا ١/١١]، يشميه لمه لى رب زبحيكم يامر الله وجو: ت ج (1435): ع [ارميا ٧/٢٣-٢٢]، يرميه كى لادبرتى ات ابوتيكم ولا صويتيم بيوم هوصيأى اوتم مارص مصريم عل دبرى عولاه وزبح كى ام ات هدبر هزه صويتى اوتم لامر شمعو بقولى وهييتى لكم لالهيم واتم تهيولى لعم: ت ج

و قد صعب هذا القول على كل احد رأيت كلامه ، اوسمعته وقال كيف يقول ارميا عن الله انه ماوصانا بشأن محرّقة و ذبيحة [(1436)] و معظم الفرائض [(1437)] انما جاءت فى ذلك و غرض القول هو ما بينت لك و ذلك انه قال ان القصد الاول ، انما كان ان تدركونى ولا تعبدوا سواى : اكون لكم الها و تكونون لى شعبا [(1438)] و هذا التشريع بالتقريب و قصود البيت، انما كان من اجل حصول هذه القاعدة، ومن اجلها نقلت تلك العبادات لاسمى حتى يمتحى اثر عبادة الصنم [(1439)]

و تثبت قاعدة توحيدى جئتم انتم ، ابطلتم تلك الغاية و تمسكتم بما عُمل من اجلها. وذلك انكم شككتم فى وجودى : حجدوا الرب وقالوا ليس هو اياه [(1441)] وعبدتم عبادة الصنم [(1442)] و تقتّرون للبعل | (٧٢-ب)م و تتبعون آلهة اخر و تاتون الى هذا البيت الخ. [(1443)] بقيتم [(1744)] تقصدون هيكل الله و تقرّبون [(1445)] القرابين التى لم تكن هى المقصودة قصدا اولا. ولى فى تاويل هذا النص [(1446)] وجه آخر وهو يؤدى لهذا الغرض بعينه الذى ذكرناه. وذلك انه قد تبين فى النص والنقل معا ، ان اول تشريع شُرعنا به لم يكن فيه أمور المحرّقه والذبيحة [(1447)] بوجه ولا ينبغى ان تشغل ذهنك بفِصْح مصر [(1448)] ، لانه كان لعلة بينة واضحة كما سنبيّن [(1449)] وكان ايضا ذلك الامر فى ارض مصر [(1450)] .

(1436) : ا ، بدبرى عوله و زبح : ت ج (1437) : ا ، المصوت : ت ج (1438) انظر : الرقم (1435) (1439) : ا ، عبوده زره : ت ج (1440) بما : ت ، كما : ج (1441) : ع [ارميا ٥/١٢] ، كحشو بالله و يامرو لواهرا : ت ج (1442) : ا ، عبوده زره : ت ج (1443) : ع [ارميا ٧/١٠-٩] ، و قطرتم لبعل و هلوك احرى الهيم احريم و باتم ال هبيت و جو : ت ج (1444) بقيتم: ت ، بقريتم : ج (1445) الله و تقربوا : ج ، ادنى و تقربون : ت (1446) : ا ، الفسوق : ت ج (1447) : ا ، دبرى عوله و زبح : ت ج (1448) : ا ، بفسح مصريم: ت ج [انظر: الخروج ١٢/٢٧-٢١] (1449) الفصل الاتى ٤٦ (1450) : ا ، ارص مصريم : ت ج

و التشريع المشار اليه فى هذا النص [1446] هو ما شُرعنا به بعد الخروج عن مصر [1451] و لذلك اشترط فى هذا النص [1446] وقال : اليوم الذى اخرجتكم [فيه] من ارض مصر [1452] لان اول الامر [1453] جاء بعد الخروج من مصر [1451] هو ما شُرعنا به فى مارا وهو قوله لنا هناك : ان اطعت امر الرب آلهك الخ . [1454] ؛ ثم وضع له فريضة و حكما [1455] وجاء فى [1456] النقل الصحيح : فرضت السبت و القوانين فى مارا [1457] فالحق المشار اليه هو السبت و الحكم [1458] هو القوانين [1459] وهو رفع التظالم . و هذا هو القصد الاول كما بينا اعنى اعتقاد الآراء الصحيحة ، و هو حدث العالم .

وقد علمت ان اصل تشريعنا بالسبت انما هو لثبات هذه القاعدة كما بينا فى هذه المقالة [1460] . والقصد ايضا مع صحة الاراء رفع التظالم من بين الناس. فقد بان لك ان التشريع الاول لم يكن فيه امور المحرقة و الذبيحة [1447] اذ وتلك هى على جهة القصد الثانى كما ذكرنا. و هذا المعنى بعينه | الذى قاله ارميا. هوالذى قيل فى المزامير [1461] على جهة (٧٣-١)م
التوبيخ للملة كلها فى جهلها ، حينئذ القصد الاول ، ولم تفرق بينه و بين القصد الثانى قال : اسمع يا شعبي فاكلمك يا اسرائيل فا شهد عليك

(1451) : ا ، بصيات مصريم : ت ج (1452) : ا ، بيوم هرصيئى اوتم مارص مصريم : ت ج (1453) : ا ، صووى : ت ج (1454) : ع [الخروج ١٥/٢٦] ، ام شمع تشمع لقول ادنى الهيك و جو : ت ج (1455) : ع [الخروج ١٥/٢٥] ، شم سم لوحق و مشفط و جو : ت ج ، فى : ن ، – : ت ج (1456) فى : ن ، – : ت ج (1457) : ا ، شبت و دينين بمره افقود : ت ج شبت ٨٧ ب ٦ ٥ سنهدرين (1458) : ا ، الشبت و المشفط : ت ج (1459) : ا ، الدينين : ت ج (1460) الجزء الثانى الفصل ٣١ (1461) : ا ، تهليم : ت ، تليم : ج

انى انا الله الهك لا او بخك على ذبائحك فان محرقاتك امامى فى كل حين لا آخذ من بيتك عجلا ولامن خطائرك تيسا[1462] . وحيث تكرر هذا المعنى فهذا هو القصد به فافهمه جدا و تدبره[1163] .

فصل لج [٣٣]

من جملة اغراض الشريعة الكاملة ايضا اطراح الشهوات والتهاون بها و تقصيرها ما امكن وان لا يقصد منها الا الضرورى. وقد علمت ان[1464] معظم شره الجمهور وتسيبهم ، انما هو فى النهم فى الاكل و الشرب والنكاح. وهذا هو المعطل لكمال الانسان الاخير المؤدّى له ايضا فى كماله الاول المفسد لا كثر حالات اهل المدن وتدبير المنزل لان بتبع مجرد الشهوة كما تفعل الجاهلية تبطل التشوقات النظرية ، ويفسد البدن ، ويتلف الانسان قبل مقتضى عمره الطبيعى له، وتكثر الهموم، والانكاد، ويكثر التحاسد ، والتباغض ، والتنازع على انتزاع ما بيد الغير.

دواعى كل ذلك كون الجاهل يجعل اللذة فقط غاية مطلوبة لذاتها. ولذلك تلطف الله جل اسمه فى تشريعنا بشرائع | تُعطّل هذه الغاية و تصرف الفكرة عنها بكل وجه ، ومنع من كل ما يؤدى لشره ، ولمجرد لذة.

وهذا مقصد كبير من مقاصد هذه الشريعة. الا تتامل نصوص التوراة كيف امرت بقتل من ظهر من امره انه مفرط فى طلب لذة الاكل و الشرب وهو : ابن عقوق مارد[1464] ، وهو قوله ، أكُول شِرِّيب[1465] وامر برجمه، والمبادرة بقطعه قبل ان يعظم خطبه ويهلك كثيرين ويفسد احوال الصالحين بشدة | شره. (٢٨٢-١) ج

(1462) : ع [المزمور ٤٩/٩-٧] ، شمعه عمى و ادبره يسرال واعيده باك الهيم الهيك انكى عل زبحيك اوكيحك و عولوتيك لنجدى تميد لا اقح مبيتك فر ممكلو تيك عتوديم : ت ج ل
(1463) تدبره : ت ج ، تذكره : ن (1463) ان : ت ، من : ج (1464) : ع [التثنية ٢١ / ١٨] ، بن سوررو موره : ت ج (1465) : ع [التثنية ٢١/٢٠] ، زولل وسوبا : ت ج

وكذلك من جملة مقاصد الشريعة : اللين والتأتى ، وان لا يكون الانسان ذا كظاظة [1466] وغلظة بل مجيبا مطيعا منيبا متأتيا [1467] . قد علمت امره تعالى: فاختنوا قلف قلوبكم ورقابكم لا تقسوها ايضا [1468] ، اصغ واستمع يا اسرائيل [1469] ، ان شئتم وسمعتم [1470] . وقيل فى الآتى [1471] لقبول ما يجب قبوله: وسمعنا وفعلنا [1472] وقيل فى ذلك على جهة المثل : اجذبني وراءك فنجرى [1473]

وكذلك من جملة [1474] مقاصد الشريعة : الطهارة والتقديم ، اعنى بذلك اطراح النكاح واجتنابه وتقليله ما امكن كما سابين [1475] . لما ان امر تعالى بتقديس الملة لقبول التوراة وقال : وقدسهم اليوم وغدا [1476] ، قال ولا تقربوا امرأة [1477] . فقد صرح بان القداسة [1478] اطراح النكاح كما صرح ايضا بان ترك شرب الخمر قداسة [1479] بقوله فى المتقشف [1480] : يكون مقدسا [1481] ونصّ سِفْرًا : فتقدسوا وكونوا قديسين [1482] ، هذه قداسة الفرائض [1483] وكما سمّت الشريعة امتثال هذه الاوامر قداسة وطهارة [1484] كذلك سمّت التعدى على هذه الاوامر وارتكاب القبائح رجسا [1485].| كما سابين. (٧٤-١) م

(1466) كظاظة: ت ، فظاظة : جـ ن (1467) مجيبا مطيعا منيبا متأتيا: ت ، [متادب : ن] مجيب مطيع منيب متاق : جـ (1468) : [التثنية ١٦/١٠] ، وملتم ات عرلت لبيكم وعرفكم لا تقشو عود : ت جـ (1469) : ع [التثنية ٩/٢٧] ، هسكم وشمع يسرال : ت جـ (1470) : ع [اشعيا ١٩/١] ، ام تابو وشمعتم : ت جـ (1471) الآتى : ت ، التاتى : جـ (1472) : ع [التثنية ٢٤/٥] ، وشمعنو وعسينو : ت جـ (1473) : ع [نشيد الانا شيد ٣/١] ، مشكنى احريك نروصه : ت جـ (1474) جملة : جـ ، — : ت (1475) الفصل الآتى ، ٤٩ (1476) : ع [الخروج ١٠/١٩) ، وقدشتم هيوم ومحر : ت جـ (1477) : ع [الخروج ١٥/١٩) ال تجشو ال اشه : ت جـ (1478) : ا ، القدوشه : ت جـ (1479) : ا ، قدوشه : ت جـ (1480) : ا ، النزير : ت جـ (1481) : ع [العدد ٥/٦] ، قدوش يهيه [وهيه : جـ] ت جـ (1482) : ع [الاحبار ٤٤/١١] ، و هتقدشتم وهييتم قدوشيم : ت جـ (1483) : ا ، زوقدوشت مصوت : ت جـ (1484) : ا ، قدوشه وطهره : ت جـ (1485) : ا ، طماه : ت جـ

اما تنظيف[1486] الثياب وغسل الجسم وتنقية الاوساخ ، فهو ايضا من مقاصد هذه الشريعة ، لكن بعد تطهير الاعمال وتطهير القلب من الاراء المنجّسة ، والاخلاق المنجسة. اما الاقتصار على تنظيف[1486] الظاهر بالتغسل ، وتطهير الثياب مع الشره فى اللذات والتسيب فى المآكل والمناكح . ففيه[1487] غاية الذم قال : اشعيا فى ذلك : ان الذين يقدسون نفوسهم ويطهرونها فى الجنات وراء واحد فى الوسط وياكلون لحم الخنزير الخ.[1488] . يقول انهم يتطهرون ويتقدسون فى المواضع المكشوفة المباحة . ثم انهم ينفردون فى الخدور ، وفى دواخل بيوتهم بمعاصيهم وهو تسيبهم فى اكل المحرمات : الخنزير والرجس والفار[1489] . ولعله يشير بقوله : وراء واحد فى الوسط[1490] للانفراد بنكاح[1491] حرام .

فمحصول القول ان ظواهرهم نظيفة[1492] مشهورة النقاء والطهارة. اما البواطن فهم مع شهواتهم ولذات[1493] اجسامهم. وما هكذا قصد الشريعة ، بل القصد الاول تقصير الشهوة. وتنظيف[1486] الظاهر بعد تنظيف[1486] الباطن ، وقد نبه سليمان على من يعتمد على غسل الجسم ، وتطهير الثياب والاعمال وسخة ، والاخلاق رديئة فقال : رب جيل طاهر فى عينى نفسه وهو لم يتنقّ ، رب جيل مترفع العيون ، ومتعالى الجفون[1494]

فاذا تأملت ايضا هذه المقاصد التى ذكرنا فى هذا الفصل تبين لك علل شرائع كثيرة كانت عللها مجهولة قبل علم هذه المقاصد كما سأبين فى ما يستأنف[1495] .

(1486) تنظيف : ت ، تنضيف : ج (1487) ففيه : ت ، فق : ج (1488) : ع [اشعيا ١٧/٦٦] ، همتقد شيم و همطهريم ال هجنوت احراحت بتوك اوكل بسر همزير وجو : ت ج (1489) : ا ، همزير و هشقص و هعكبر : ت ج [انظر اشعيا ١٧/٦٦] (1490) انظر الرقم 1488 (1491) بنكاح : ت ، بمناكح : ج (1492) نظيفة : ت ، نضيفة : ج (1493) لذات: ت ، لذة : ج (1494) : ع [الامثال ١٣/٣٠ - ١٢] ، دور طهور بعينيو و مصاتو لارحص دور مه رمو عينيو و عفعفيو ينساو : ت ج (1495) يستأنف: ت ، نستأنف : ج

فصل لد [٣٤] (٧٤-ب)م

مما يجب ان تعلمه ايضا ان الشريعة لا تلتفت للشاذ ، ولا يكون التشريع بحسب الامر الاقل، بل كل ما يراد تحصيله من رأى ، او خلق، او عمل نافع انما يقصد به الامور الاكثرية. ولا يلتفت للامر القليل الوقوع ، اولاذية تقع لواحد من الناس من اجل ذلك التدبير ، والتدبير الشرعى ، لان الشريعة هى امر الهى. ولك ان تعتبر بالامور الطبيعية التى تلك المنافع العامة الموجودة ؛ فيها، فى ضمنها ولازم عنها اذيات شخصية كما بان من كلامنا ، وكلام غيرنا. وبحسب هذا الاعتبار ايضا لا تعجب من كون قصد الشريعة لا يتم فى كل شخص وشخص، بل يلزم ضرورة وجود اشخاص لا يكملهم ذلك التدبير الشرعى ، لان الصور الطبيعية النوعية ، لا يحصل كل ما يلزم عنها فى كل شخص وشخص ، لان الكل من اله واحد وفاعل [1496] واحد: اقامهم الراعى الواحد [1497] . وخلاف هذا ممتنع.

وقد بينا ان للممتنع طبيعة ثابتة لا تتغير ابدا. وبحسب هذا الاعتبار ايضا لا يمكن ان تكون الشرائع مقيدة [1498] بحسب اختلاف حالات الاشخاص ، والأزمان شبه العلاج الطبي الذى يخص علاج كل شخص بحسب مزاجه الحاضر ، بل ينبغى ان يكون التدبير الشرعى مطلقا عاما للكل | . وان كان ذلك لازما فى حق اشخاص ، وفى حق اخرين (٧٥-ا)م لا يلزم، لانه لو كان بحسب الاشخاص لوقع الفساد للكل واعطيت شئونك للاختلافات [1499] . ومن اجل هذا لاينبغى ان تقيد الامور المقصودة

(1496) فاعل : ت ، فعل : ج (1497) : ع [الجامعة ١١/١٢] ، نتنو مروعه احد: ت ج (1498) مقيدة : ت ج ، مفيدة: ن (1499): ا ، ونتت دريك لشعودين : ت ج [مشبت ٣٥ ب ، حولين ٩ ا]

قصده اولا من الشريعة : لا بزمان ، ولا بمكان ، بل تكون الاحكام مطلقة عامة كما قال [1500] تعالى : رسم واحد للجماعة لكم [1501] لكن يلحظ فيها المصالح العامة الاكثرية كما بينا وبعد تقديمى لهذه المقدمات آخذ فى تبيين ما قصدت تبيينه.

فصل له [٣٥]

قد قسمت الفرائض [1502] كلها بحسب هذا الغرض الى اربع
(٢٨٢ – ب)ج عشرة [1503] جملة |.

الجملة الاولى : تشتمل على الفرائض [1502] التى هى اراء اصلية وهى التى احصيناها فى « سنن اصول التوراة » [1504] ومن هذه الجملة ايضا التوبة والصوم [1505] كما سأبين. ولا يقال فى اعطاء الآراء الصحيحة والنافعة فى اعتقاد الشريعة ما فائدتها كما بينا.

الجملة الثانية تشتمل على الفرائض [1502] المتعلقة بتحريم عبادة الصنم [1506] وهى التى احصيناها فى «سنن عبادة الصنم» [1507] . واعلم ان الثوب المختلط والباكورة والكرم المتنوع البذور [1508] . هى ايضا من هذه الجملة كما يبين. وهذه الجملة ايضا معلومة العلة ، لانها كلها
(٧٥ – ب)م لتصحيح الآراء الحقيقية ، وتخليدها فى الجمهور على مرور | السنين.

(1500) كما قال : ت ، كقوله : ج (1501) : ح [العدد ١٥/١٥] ، هقهل حقه احت لكم : ت ج (1502) : ا ، المصوت : ت ج (1503) اربع عشرة : ت ، اربعة عشر : ج (1504) : ا ، هلكوت يسودى هتوره : ت ج (1505) : ا ، التشوبه والتعنيوت : ت ج (1506) : ا ، عبوده زره : ت ج (1507) : ا ، هلكوت عبوده زره : ت ج (1508) : ا ، كلاى بجديم وعرله وكلاى هكرم : ت ج

الجملة الثالثة: تشتمل على الفرائض[1502] المتعلقة بتهذيب الاخلاق، وهى التى احصيناها فى « سنن الآراء » [1509]. ومعلوم ان بحسن الخلق تتم عشرة الناس واجتماعهم الذى ذلك ضرورى لانتظام احوال الناس.

الجملة الرابعة : تشتمل على الفرائض[1502] المتعلقة بالصدقات والقرضة والتوسعة وما انجر مع ذلك مثل التقدير والتحريم[1510]. واحكام القرض والعبيد[1511]. وجميع الفرائض[1502] التى احصيناها فى «كتاب الذرارى» [1512] سوى المختلطات والباكورة[1513]. وعلة هذا كلها بينة ، اذ نفعها عائد على الكل بالتكافؤ اذ الغنى اليوم هو او[1514] نسله فقير غداً. والفقير اليوم هو او ولده غنى غدا.

الجملة الخامسة : تشتمل على الفرائض[1502] المتعلقة بمنع الظلم والعدوان وهى التى اشتمل عليها «كتاب العقوبات» [1515] من تأليفنا . وفائدة هذه الجملة بينة.

الجملة السادســة تشتمل على الفرائض[1502] المتعلقة بالقصاصات مثل ادانة السارق والخطاف وادانة شهادة الزور[1516] واكثر ما احصيناه فى «كتاب القضاة» [1517]. وفائدة ذلك بينة واضحــة ، لانه ان لم يعاقب الجانى لم ترتفع اذية بوجه ، ولا يرتدع[1518] كل من يهمّ بالتعدّى[1519] وليس كسخف[1620] الذى زعم ان ترك القصاصات رحمة بالناس

(1509) : ا ، هلكوت دعوت : ت ج (1510) : ا ، العركيم و الحرميم : ت ج [يعنى النذور التى تكفروالتى لاتكفر : ب] (1511) : ا ، الملوه و العبديم : ت ج (1512): ا ، سفرز رميم : ت ج (1513) : ا ، الكلايم و العرله : ت ج (1514) او : ت ، ان : ج (1515) . ا ، سفر نزيقين : ت ج (1516) : ا ، دين جـب و عزان و دين هديم زومين : ت ج (1517) : ا ، سفر شوفطيم : ت ج (1518) يرتدع : ت ، يرتفع : ج (1519) بالتعدى : ج ، بتعدى : ت (1520) كسخف : ت ، كزعم : ج

ما امر به تعالى : اجعل لك قضاة وحكاما فى جميع مدنك[1522]. بل الرحمة[1521] ، بل تلك ، عين القساوة عليهم وفساد نظام المدينة ،

(٧٦-١) م الجملة السابعة تشتمل على الاحكام المالية المتعلقة بمعاملات | الناس بعضهم مع بعض كالقرضة ، والاستئجار ، والودائع ، والبيوع ، والاشربة، ونحو ذلك ، والمواريث من هذا القبيل ، وهى الفرائض[1502] التى احصيناها فى «كتاب الشراء والاحكام»[1523] . وفائدة هذه الجملة بينة واضحة ، لان هذه المشاركات المالية ضرورية للناس فى كل مدينة، فلابد من اعطاء قوانين عدل فى هذه المعاملات وتقديرها تقديرا نافعا.

الجملة الثامنة تشتمل على الفرائض[1502] الايام المحظورة[1524] اعنى الأسبات والاعياد[1525] . والكتاب قد بين علة كل يوم منها، وذكر سببه، وانه لحصول رأى او لراحة جسم او لمجموع الامرين جميعا كما سنبين فى ما بعد.

الجملة التاسعة تشتمل على سائر العبادات العامة العملية مثل الصلاة وتلاوة كلمة التوحيد[1526] . وسائر ما احصيناه فى «كتاب المحبة غير الختان»[1527] وفائدة هذه الجملة بينة لانها كلها اعمال تثبّت آراءاً فى محبة الاله وفى ما يجب ان يعتقد فيه وينسب له.

الجملة العاشرة تشتمل على الفرائض[1502] المتعلقة بالمقدس[1528] وآلاته وخدّامه وهى الفرائض[1502] التى احصيناها فى بعض «كتاب العبادة»[1529] وقد تقدم لنا[1530] ذكر فائدة هذه الجملة.

(1521) بالناس : ت ، للناس : ج (1522) : ع [التثنية ١٦/١٨] ، شوفطيم وشوطريم تتن لك بكل شعريك : ت ج (1523) : ا ، سفر قنين وشطيم : ت ج (1524) المحظورة : ت ، المحصورة : ج ن ، المحدودة : ى (1525) : ا ، شبتوت وبميم طوبيم [المعنى الحرف : ايام طيبة] : ت ج (1526) : ا ، وقريات شمع : ت ج (1527) : ا ، سفر اهبه الا الميله : ت ج (1528) : ا، المقدش : ت ج (1529) : ا ، سفر عبوده : ت ج (1530) الفصل السابق ٣٢ ، الصحيفة 598

الجملة الحادية عشرة تشتمل على الفرائض[1502] المتعلقة بالقرابين[1531] وهى اكثر الفرائض[1502] التى احصيناها فى «كتاب العبادة وكتاب القرابين[1532]». وقد تقدم لنا[1533] ذكر فائدة التشريع بالقرابين على العموم وضرورية ذلك فى ذلك | الزمان. (٧٦-ب) م

الجملة الثانية عشرة تشتمل على[1534] الفرائض[1502] المتعلقة بالأرجاس والأطهار[1535] وهى كلها القصد بها على العموم اجتناب دخول المقدس[1536] كى يكون له فى النفس عظمة ويُخاف ويُرهب كما سابين[1537].

الجملة الثالثة عشرة تشتمل على الفرائض[1502] المتعلقة بتحريم المآكل وما يتعلق بها وهى الفرائض[1502] التى احصيناها فى قوانين الاكل الحرام والنذر والتقشفات[1538]، من هذه الجملة. والقصد بذلك كله قطع الشره والتسيب فى طلب الالذ، واتخاذ[1539] شهوة الطعام والشراب غاية كما بينا فى صدر «الآباء»[1540] من «شرح المشنه»[1541].

الجملة الرابعة عشرة تشتمل على الفرائض[1502] المتعلقة بتحريم بعض المناكح وهى التى احصيناها فى كتاب النساء وقوانين حرمة الوطأ وهجين البهائم[1542] من هذه الجملة. والقصد بهذه[1543] ايضا تقليل النكاح وتقصير طول ذيل شهوة الجماع ما امكن ولا يتخذ ذلك غاية كفعل الجاهلية على ما بينا فى شرح «مقالة الاباء والختان»[1544] ايضا من هذه الجملة.

وقد علم ان الفرائض[1502] كلها تنقسم قسمين : التعدى ما بين | (٢٨٣-ا) ج

(1531) : ا ، بالقربنوت : ت ج (1532) : ا سفر عبوده و سفر قربنوت : ت ج (1533) الفصل السابق ٣٢ . الصحيفة 598 (1534) تشتمل على : ت ، – : ج (1535) : ا ، الطهاوت و الطهروت : ت ج (1536) : ا ، المقدش : ت ج (1537) سابين : ت ، سيبين : ج (1538) : ا ، هلكوت ماكاوت اسوروت و ندريم و نزيروت : ت ج (1539) اتخاذ : ت ج ، اكثار : ب (1540) : ا ، ابوت : ت ج (1541) : الفصول الثانية ، نهاية الفصل ٤ (1542) : ا ، سفر نشيم و هلكوت اسورى بياه وكلاى بهمه : ت ج (1543) بهذه : ت ؛ بهذا : ج (1544) : ا ، مسكت ابوت و الميله : ت ج [الفصول الثانية ، نهاية الفصل ٤

الرجل وصاحبه والتعدى ما بين الرجل والاله [1545] . والتى هى بين الرجل وصاحبه [1546] ؛ من هذه الجمل التى قسمناها ، واحصيناها هى الجملة الخامسة ، والسادسة والسابعة ، وبعض الجملة الثالثة، وسائر الجمل هى بين الرجل والاله [1547] وذلك ان كل فريضة [1548] كانت (٧٧-١)م امرا او نهيا القصد بها | تحصيل | خلق ما . او رأى ، او صلاح اعمال تخص الشخص فى نفسه وتكمّله ، فهم يسمونها ما بين الرجل والاله [1549]، وان كانت عند الحقيقة قد تؤدّى لامور بين الرجل وصاحبه [1546] ، لكن بعد توسط اشياء كثيرة ، وباعتبارات عامة ، وليست هى واصلة لاذية الغير ابتداء ؛ [1550] فافهم هذا. وبعد اخبارى بعلل هذه الجمل ارجع لتتبع فرائض [1551] كل جملة منها مما توهم ان لا فائدة فيها ، اوانه حكم لا يدرَك عقلا بوجه. فا بين علة ذلك وموضع الفائدة فيه الا تلك الآحاد التى لم ادرك القصد بها الى هذا الوقت .

فصل لو [٣٦]

الفرائض[1552] التى تضمنتها الجملة الاولى وهى الاراء التى احصيناها فى سنن اصول التوراة [1553] كلها بينة العلة تامّلْها واحدة واحدة ، تجد صحة ذلك الرأى ، وانه امر برهانى. وكذلك كل ماجاء من الحض والتأكيد فى التعلم والتعليم ، بيّن الفائدة ، لانه ان لم يحصل علم لا [1554] يحصل عمل صالح ولا رأى صحيح. واكرام حملة الشريعة ايضا بيّن الفائدة، لانه ان لم تتضع لهم عظمة فى النفوس لا يسمع قولهم فى ما يرشدون اليه

(1545) : ا ، [— عبروت ثبين ادم لحبيرو :] وعبيروت شبين ادم لمقوم : ت ج [قارن يوماه ٨ب المعنى الحرفى « لمقوم » فى العبرية هو : « المكان » فى العربية ولكن ترجمناه الى العربية «الاه» كما فعل بنهس] (1546) : ا ، بين ادم لحبيرو : ت ج (1547) : ا ، بين ادم لمقوم: ت ج (1548) : ا ، مصوه : ت ج (1549) : ا ، شبين ادم لمقوم : ت ج (1550) ابتداء : ت ، ابدا : ج (1551) : ا ، مصوت : ت ج (1552) : ا ، المصوت : ت ج (1553) : ا ، هلكوت يسودى هتوره : ت ج (1554) لا : ت ، لم : ج

من الآراء والأعمال وفى ضمن هذه الفرائض [1555] ايضا التخلق بالحياء اعنى قوله : قم قدام الأشيب [1556] . ومن هذه الجملة ايضا الامر الذى امرنا | باليمين باسمه ونهينا عن حنث [1557] اليمين، وعن أيمان اللغو. كل هذه بين العلة انه تعظيم [1558] لله تعالى. فهذه اعمال توجب اعتقاد عظمته. (٧٧ - ب) م

وكذلك الامر الذى امرنا باستصراخه تعالى عند كل شدة اعنى قوله : فاهتفوا بالابواق [1559] هو [1560] من هذه الجملة لانه فعل يثبت به الرأى الصحيح، وهو انه تعالى مدرك احوالنا، وبيده اصلاحها اذا [أ]طعنا، وافسادها اذا عصينا، لا ان نعتقد [1561] ذلك اتفاقا وامرا [1562] عرضى. وهذا هو معنى قوله : وان جريتم معى بالخلاف [1563] يعنى انى اذا انزلت بكم هذه الآفات عقابالكم ان خلتم تلك الآفات محمل الاتفاق فازيدكم من ذ [1564] لك الاتفاق بزعمكم اشده، واصعبه وهو قوله : وجريتم معى بالخلاف جريت ايضا معكم بالخلاف ساخطا [1565]، لان اعتقادهم ان ذلك اتفاق مما يوجب دوامهم على آرائهم الفاسدة واعمالهم الظلمية. ولا يرجعون عنها كما قال :

قد ضربتهم فلم يحزنوا [1566] فلذلك [1567] امرنا بالدعاء لله تعالى والمرع [1568] اليه والصراخ بين يديه عند كل ملمة. وبيّن هو ان التوبة [1569] ايضا من هذه الجملة، اعنى من الاراء التى لا ينتظم وجود اشخاص

(1555) : ا ، المصوت : جـ ، المصوه : ت (1556) : ع [الاحبار ٣٢/١٩] ، مفنى شيبه تقوم : ت جـ (1557) حنث : ، حنذ : جـ (1558) تعظيم : جـ ، تعظيما : ت (1559) : ع [العدد ٩/١٠] ، وهر عوتم بحصومروت : ت جـ (1560) هو : ت ، هى : جـ ن (1561) نعتقد ت ، يعتقد : جـ ن (1562) امرا ت ، اما : جـ (1563): ح [الاحبار ٢١/٢٦] ، وا تلكو عمى قرى ت جـ (1564) ذ جـ ، من ت (1565): ع [الاحبار ٢٨/٢٦ - ٢٧] ، وهلكتم عمى بقرى وهلكتى عمكم بحكت قرى ت جـ (1566): ع [ارميا ٣/٥] ، هكيتى اوتم ولاحلو ت جـ (1567) فلذلك ت جـ ، كذلك : ن (1568) المرع ت جـ ، التضرع ن (1569) : ا ، التشوبه ت جـ

المتشرعين الا باعتقادها ، لانه لابد لشخص من [1570] ان يخطئ، و يزل. اما بجهله فى رأى يؤثره او خلق وهو غير مؤثر بالحقيقة ، او بغلبة شهوة ، او غضب. فلو اعتقد الشخص ان لا جبرة لهذا الصدع ابدا ، لدام فى ضلاله. وقد ربما زاد فى عصيانه ، اذ لم تبق له حيلة | اما مع (٧٨ - ا)م اعتقاد التوبة ، فهو ينصلح ويرجع لاحسن حال. ولاكمل مما كان قبل ان يعصى. ولذلك كثرت الاعمال المثبتة لهذا الرأى الصحيح النافع جدا ، اعنى الاعترافات والقرابين [1571] على السهو. وكذلك ايضا على تعمد بعض آثام والصوم [1572]. والامر العام للتوبة من كل ذنب، الأقلاع [1573] عنه. فتلك غاية هذا الرأى. فهذه كلها قد بانت فائدتها.

فصل لز [٣٧]

الفرائض [1574] التى تضمنتها الجملة الثانية هى الفرائض [1574] كلها التى احصيناها فى سنن عبادة الصنم [1575] وبين هو انها كلها للخلاص من اغلاط [1576] عبادة الصنم [1577]. ومن آراء اخر غير صحيحة انجرت مع عبادة الصنم [1577] مثل مشعبذ ومتفائل وساحر وراق رقية [1578] وغيرها من قبيلها. واذا قرأت كل الكتب التى ذكرت لك يبين [1579] لك ان السحر الذى تسمعه هو أفعال كانوا يفعلونها الصابئة [1580] والكسدانيين و الكلدانيين [1581] واكثر ذلك كان فى المصريين والكنعانيين [1582] كانوا يوهمون بها ، او يتوهمون انها تفعل افعالا عجيبة غريبة

(1570) من : ت ، – : ج (1571): ا ، الودويين و القربنوت: ت ج (1572): ا ، و التميوت : ت ج (1573) الاقلاع : ت ج ، والاقلاع : ن (1574) : ا ، المصوت : ت ج (1575) : ا ، هلكوت عبوده زره : ت ج (1576) اغلاط : ت ، اغاليط: ج (1577) : ا ، عبوده زره : ت ج (1578) : ا ، معونن و منحش و مكشف وحوبر حبر : ت ج (1579) يبين : ت ، بين : ج (1580) فى الاصل : الصابة (1581) الكسدانيين و الكلسدانيين : ت ، الكسدانيون و الخلدانيون : ج (1582) و الكنعانيين : ت ، – : ج

فى الوجود. اما لشخص واحد اولاهل مدينة. وتلك الافعال التى يفعلها السحرة لا يقضى[1483] القياس ولا يصدّق العقل انها توجب شيئا بوجه مثل ان يقصدوا لجمع نبات معلوم فى وقت معلوم ، او | يؤخذ من (٧٨ - ب) م الشئ الفلانى عدد كذا ومن الآخر عدد كذا. و هو باب واسع جدا انا احصره لك فى ثلثة انواع :

احـدها ما يتعلق بشـئ من الموجودات نباتا كان او حيوانا او معدنا[1584]

و الثانى ما يتعلق بتحديد زمان تعمل فيه تلك الاعمال.

والثالث افعال[1685] انسانية تُفعل مثل | الرقص أو تصفيق[1586] (٢٨٣ - ب) ج اليدين او الصياح أو الضحك أو القفز على فرد رجل او الاستلقاء على الارض ، او حرق شئ او تدخين بدخنة[1587] معلومة ، او كلام يتكلم به مفهوم ، او غير مفهوم. فهذه هى انواع اعمال السحر.

فثم افعال[1585] سحر لاتتم الا بجميع هذه الافعال كلها ، مثل ان يقولوا : تؤخـذ كذا وكذا ورقة من النبات الفلانى ، او يكون اخذها والقمر فى البرج الفلانى وهو فى وتد[1888] الشرق او فى[1589] غيره من الاوتاد[1590] ، ويؤخذ من قرون الحيوان الفلانى ، او من وسخه او من شعره ، او من دمه قدركذا والشمس فى وسط السماء مثلا ، او فى موضع محيز ، ويؤخذ من المعدن الفلانى او عدة معادن ، وتُسبك بطالع كذا والكواكب على نصبة[1591] كذا ، ثم تتكلم وتقول كذا ، و انت تبخر بتلك الاوراق، ونحوها لتلك الصورة المسبوكة فيجرى كذا.

(1583) يقضى: ت ، يقتضى: ج (1584) نباتا .. حيوانا.. معدنا : ت ، نبات.. حيوان.. معدن: ج (1585) افعال : ت ، اعمال : ج (1586) تصفق : ج ، تسفيق : ت (1587) بدخنة : ت ، بادخنة : ج (1588) وتد : ت ، وقت : ج (1589) فى : ت ، — : ج (1590) الاوتاد : ت ، الاوقات : ج (1591) نصبة : ت ج ، نسبة : ن

وثم افعال سحر يزعمون انهاتتم بواحدة [1592] من هذه الانواع. واكثر هذه الأعمال السحرية يشترطون فيها ان تكون الفاعلات نسوة ضرورة كما تجدهم، ذكروا فى استنباط المياه ان عشرة نسوة ابكار يلبسن الحلى والثياب الحمر، ويرقصن، ويزحفن | مقبلات، ومدبرات (٧٩-ا)م الى خلاف [1593] و يُشيرْن الى الشمس [1594]. وتمام ذلك الفعل الطويل حتى يخرج الماء بزعمهم. وكما يذكرون ان اربع نسوة يستلقين على ظهورهن، ويرفعن ارجلهن متفححّجات [1595]، ويقلن كذا، ويفعلن كذا، وهو على هذا الوضع القبيح فيرتفع البرد النازل على ذلك الموضع. وكثير من هذه الخرافات و الهذيانات لا تجدهم قط يشترطون فى فعلها الا النساء. ولا بد فى اعمال السحر كلها [1596] من لحظ امر الكواكب اعنى انهم يزعمون ان هذا النبات هو [1597] من قسمة الكوكب الفلانى. وكذلك كل حيوان وكل معدن ينسبونه لكوكب. وكذلك يزعمون ان تلك الافعال التى يفعلها السحرة [1598] هى انواع عبادات لذلك الكوكب، ويرضيه ذلك الفعل او [1599] ذلك القول او البخور. ولذلك يفعل لنا ما نريد.

وبعد هذه المقدمة التى تصح عندك من قرائتك [1600] كتبهم الموجودة الان بايدينا التى قد عرّفتك بها. اسمع كلامى: لما كان روم الشريعة كلها [1601] وقطبها الذى [1602] عليه تدور هو ازالة عبادة الصنم [1603] ومحو اثرها، وان لا يتخيل فى كوكب من الكواكب انه يفر، او ينفع فى شئ من هذه الأحوال الموجودة لاشخاص الناس. لان هذا الرأى هو الداعى لعبادتها، لزم بالضرورة ان يقتل كل ساحر، لان الساحر. هو عابد

(1592) بواحدة : ت، بواحد : ـ (1593) خلاف : ت، خلف : ج (1594) الى الشمس : ت، للشمس : ج (1595) متفححجات : ت، متفججات : ج (1596) كلها : ت ج، كله : ن (1597) هو : ت، — : ج (1598) التى ... السحرة : ت ج، التى يفعلها ينفعل لهم السحر : ن (1599) او : ت، و : ج (1600) قرائتك : ت ج، قراءة : ن (1601) كلها : ت، كله : ج (1602) الذى : ت، التى : ج (1603) : ا، عبوده زره ت : ج

عبادة الصنم [1604] بلا شك لكن بطرق [1605] خاصية غريبة غير طرق عبادة الجمهور لتلك الالهة ،. ولكون تلك الافعال كلها انما اشترطه فى جُلّتها ان يفعلها [1606] النساء ، قال : | ساحرة لا تستبق [1607] . (٧٩ – ب) م وايضا لشفقة الناس بالطبع على قتل النساء. ولذلك ايضا بيّن فى عبادة الصنم [1608] خاصة رجل او امرأة [1608] وكرّر وقال : ذلك الرجل او تلك المرأة [1609] ، مالم يجئ مثل ذلك لا فى [1610] انتهاك حرمة السبب [1611] ولا فى غيره. وعلة ذلك كثرة الشفقة عليهن بالطبع.

ولما كانت السحرة يزعمون بسحرهم انه يؤثر ، وانهم بتلك الافعال يطردون حيوانات مؤذية عن القرى كالاسود [1612] والثعابين ونحوها. ويزعمون ايضا بانهم بسحرهم يدفعون [1613] انواع اذيات عن النبات كما تجدلهم افعالا يزعمون انها تمنع نزول البرد ، وافعالا تقتل الدود من الكرمات حتى لا تهلكها. وقد طوّلوا فى قتل دود الكرمات اعنى الصابئة [1614] بتلك الطرق الآمورية [1615] المذكورة فى كتاب الفلاحة النبطية. وكذلك يزعمون ان لهم افعالا تمنع من تساقط اوراق النبات والثمر. فلاجل هذه الامور المشهورة حينئذ ضمّن فى : كلام العهد [1616] ان بعبادة الصنم [1617] .

وتلك اعمال السحر التى تزعمون انها تبعد عنكم هذه الاذيات بها تحل تلك الآفات بكم [1618] قال : واطلقت عليكم وحشى الصحراء

(1604): ا ، عوبد عبوده زره: ت جـ (1605) بطرق: ت، بطريق: جـ (1606) يفعلها: ت ، يفعله : جـ (1607) : ع [الخروج ١٧/٢٢]، مكشفه لا تحيه : ت جـ (1608) [التثنية ١٧/٢] ايش او ايشه : ت جـ (1609) : ع [التثنية ١٧/٥]، ات هايش مهوا او ات هايشه مهيا : ت جـ (1610) لا : جـ ، – : ت (1611) : ا ، معلول شببت : ت جـ (1612) كالاسود: ت جـ ، كالاسودة : ن (1613) يدفعون : ت ، يرفعون: جـ ن (1614) فى الاصل: الصابة (1615) : ا ، درك هامرى : ت جـ (1616) : ع [التثنية ١/٢٩] ، دبرى هبريت : ت جـ (1617) : ا ، عبوده زره ت جـ (1618) بكم : ت ، – : جـ

فتشكلكم[1619] وقال : رسل فيهم انياب الوحوش مع حُمة زواحف الارض[1620]، وقال : ثمر ارضك يستولى عليك الجراد[1621] . وقال: وتغرس كروما وتفلحها وخمرا لا تشرب ولا تدعى بل ياكلها الدود[1622] وقال : يكون لك زيتون فى جميع تخمك، و بزيت لا تدّهن بل ينثر زيتونك[1623].

(٨٠-١) م جملة الامر ان كل ما تحيلوا به عابدو عبادة الصنم[1624] لتخليد عبادتها من ايهام الناس بدفع اذيات مخصوصة وجلب[1626] منافع مخصوصة ضمّن فى كلام العهد[1616] ان بعبادتها تفقد تلك المنافع وتحل تلك الاذيات . فقد تبين لك ايها الناظر لاى شئ قصد الكتاب لتلك جزئيات اللعنات و البركات[1627] المضمّنة فى كلام العهد[1616] وخصصها دون غيرها. فاعلم قدر هذه الفائدة العظيمة ايضا.

(٢٨٤-١) ج وللابعاد عن جميع اعمال السحر نهى عن عمل شئ من سيرهم ولو مما يتعلق باعمال الفلاحة[1628] والرعاية ، ونحوها اعنى كل ما يقال انه ينفع مما لا يقتضيه النظر الطبيعى الا يجرى بزعمهم مجرى الخواص ، وهو قوله : ولا تجروا على رسوم الامّة:[1629] وهى التى يسمونها قدس سرهم[1630] الطرق الآمورية[1615] لان تلك فروع اعمال السحرة، لانها امور لا يقتضيها قياس طبيعى فهى تجرّ لاعمال السحر التى هى مستندة لامور نجُومية ضرورة فيتدحرج الامر لتعظيم الكواكب وعبادتها.

(1619): ع [الاحبار ٢٢/٢٦] ، و هشلحتى بكم ات حيت هسده و شكله اتكم : ت ج (1620): ع [التثنية ٢٤/٣٢] : و شن بهموت اشلح بم عم زحل عفر : ت ج (1621) : ع [التثنية ٤٢/٢٨] ، فرى ادمتك [– وكل عصك : ت] يرش هصلصل : ت ج (1622) : ع [التثنية ٣٩/٢٨] ، كرميم تطع و عبدت و يين لا تشته ولا تاجور كى تاكلنو هتولعت: ت ج (1623): ع [التثنية ٤٠/٢٨]، زيتيم يهيولك بكل جبولك وشمن لا تسوك كى يشل زيتك : ت ج (1624) : ا ، عوبدى عبوده زره : ت ج (1626) بدفع .. جلب : ت ج ، انها تدفع ... و تجلب : ن (1627) : ا ، القللوت و البركوت : ت ج (1628) باعمال الفلاحة : ت ، بالفلاحة : ج (1629): [الاحبار ٢٤/٢٠]، ولا تلكو بحقوت هجوى : ت ج (1630) : ا ، ز. ل : ت ، – : ج

وقالوا بتصريح : كل ما فيه شئ من الطبابة فليس هو من رسوم الآمو ريين[1631] يعنون ان كل ما يقتضيه النظر الطبيعي هو الجائز ، وغير ذلك حرام. ولذلك لما قيل: الشجرة التى تُسقط ثمرها ، مشحونة بالاحجار ومصبوغة بالحمرة [1632] اعترض هذا العمل وقيل[1633] : لما ذامشحونة بالاحجار؟ لعلها لتنقص قوتها لكن (لماذا) مصبوغة بالحمرة ؟ [1634]

فقد تبين ان رَسْمه بالمغرة، وكل ماشابهه ممالا قياس يقتضيه، يحرم فعله كانها الطرق الآمورية [1635] وكذلك قالوا فى : جنين الحيوان المقدس يُقبر [1636] | قالوا : لا يُعلّق على الشجر ولا يقبر فى ملتقى الطرق لان (٨٠ - ب) م
تلك سيرة الاموريين[1637] . وعلى ذلك [1638] فقس، ولا يصعب عليك تلك التى اباحوها مثل: مسمار المصلوب وسن الثعلب[1639] لان تلك فى تلك الازمنة يُظنّ بها انها اخرجتها التجربة فصارت كأنها طبابة [1640] وتجرى مجرى تعليق الفاوُنيا [1641] على المصروع واعطاء خرء الكلب لاورام الحلق والبخور بالخل والمرقشيثا [1642] لاورام الوترات[1643] الصلبة. فان كل ما صحت تجربته مثل هذه ، وان لم يقتضه قياس فيحلّ فعله فانه كالطبابة [1644] ، ولحق باسهال المسهلات.

فحصِّلْ هذه الغرايب من قولى ايها الناظر وصُنْها : فانهما اكليل نعمة لرأسك واطواق لعنقك [1645]

(1631): ا ، كل شيش بو مشوم رفواه اين بو مشوم دركى هامورى : ت ج (1632): ، ايكن شهوا مشير فيدوبيو طوعنو بابنيم و سوقرو بسقرا : ت ج (1633) و قيل : ت ، — ، ج (1634) : ا ، بشلما طوعنو بابنيم كى هيكى دلكحوش حيليه الا سوقرو [بسقرا — ج]و جو : ت ج (1635) : ا ، مشوم دركى هامورى : ت ج (1636) : ا ، شليا ثل مقدشين تقبر : ت ج (1637) : ا ، اين تولين اوته بايلن و اين قوبرين اوته بفرشت دركيم مفنى دركى هامرى : ت ج [حولين ٧٧ ا] (1638) ذلك : ت ، هذا : ج (1639) : ا ، مسمر مصلوب وشن هشوعل : ت ج (1640) : ا ، مشوم رفواه : ت ج (1641) الفاونيا : ت: الفاوينا : ج ن (1642) المرقشيثا : ج ، المرقشيتا . ت (1643) الوترات : ت ، اليذ رات: ج (1644): ا ، مشوم رفواه : ت ج (1645) : ع [الامثال ٩/١] ، كى لويت حن هم اراشك و عنقيم لجرجر تيك :

وقد بينا فى تاليفنا الكبير ان حلق طرف الرأس وطرف اللحية [1646] حُرِّم من اجل كونه زىّ كهنة الشرك [1647] وهى العلة ايضا فى تحريم الثوب المختلط [1648] لان هكذا كان زىّ الكهنة [1649] : ايضا يجمعون بين النبات والحيوان فى اللباس ، ويكون خاتم من احد المعادن فى يده تجد ذلك منصوصا فى كتبهم.

وهى العلة ايضا فى قوله : لاتكن ادوات الرجال على النســاء ولا يلبس الرجل لباس النساء [1650] تجده فى كتاب «طمطم» [1651] يامرأن يلبس الرجل ثوب امرأة مصبوغة [1652] عندما يقف للزهرة وتلبس المرأة الدرع ، وآلات السلاح عند الوقوف للمريخ. وفيه ايضا عندى علة اخرى وذاك ان هذا الفعل محرك للشهوات ، وموجب لانواع فسوق.

(٨١-١) م وأما تحريم الاستنفاع بعبادة الصنم [1653] ، فبين جدا لانه | قد يتخذها ليكسرها [1654] فيبقيها فتصيرله مكيدة [1655] وحتى لوكُسرت وسُبكت او بيعت لأمة [1656] لحُرِّم الاستنفاع بثمنها. وعلة ذلك لانه كثيرا [1657] ما يعتقد الجمهور الامور الاتفاقية اسبابا ذاتية ، كما تجد اكثر الناس يقول : انه منذ سكن هذه الدار ، اومنذ [1658] اشترى هذه الدابّة ، او هذه الالة استغنى ، وكثر ماله ، وانها كانت مباركة عليه. فقد كان يتفق لشخص ما ان ينجح تجره ، اويكثر ماله ، من ذلك الثمن ، فيظن [1659] ذلك

(1646): ا ، فات راش وفات زقن : ت ج (1647) : ا ، كومرى عبوده زره : ت ج (1648): ع [التثنية ١١/٢٢] ، الشمطنز : ت ج (1649): ا ، الكومرين : ت ج (1650) : ع [التثنية ٥/٢٢] ، لا يهيه كلى جبر عل اشه لا يلبش جبر سملت اشه : ت ج (1651) طمطم : ت ، طمطس : ج (1652) مصبوغا : ت ، مصبوغ : ج (1653) : ا ، بعبوده زره : ت ج (1654) يكسرها : ت ، ليكبسرها : ج (1655) : ا ، موقش : ت ج (1656) : ا ، لجوى : ت ، من جوى : ج (1657) كثيرا : ت ، كثير : ج (1658) منذ : ت ج ، — : ن (1659) فيظن : ت ، فظن : ج

سـببا. وان بركة تلك الصورة المتبيعة ، او جبت [1660] له ذلك فيعتقد فيها ، ما زوم الشريعة كله ضد هذا الاعتقاد ، كما يبين [1661] من جميع نصوص التوراة .

وهذه هي العلة بعينها فى تحريم الاستنفاع بزى العبادة وبتقدمة الى الاصنام [1662] وآلاتها [1663] كى نسلم [1664] من تلك الظنة ، لانه كان اعتقادهم فى ذلك الزمان فيها عظيما ، وانها تحيي وتميت ، وان كل خير وشرمنها ، اعنى من الكواكب ، ولذلك استوثقت الشريعة فى ازالة ذلك الرأى بالعهود والشهادة والأيمان المغلظة واللعنات [1665] المذكورة. وحذّر من اخذ شئ منها ، والاسـتنفاع به. واعلمنا تعالى انه ان اختلط من ثمنها شئ فى مال الانسان ، فهو يتلف المال ويبيده وهو قوله : فلا تُدخِل بيتك رجسالئلا تكوّن مُبسّلا مثله الخ [1666] . فناهيك ان تعتقد فيها بركة. واذا تتبعت آحاد الفرائض [1667] كلها التى جاء فى عبادة الصنم [1668] وجدتها بينة العلة ، وهى ازالة تلك الآراء | الفاسدة ، والبعد (٨١ - ب) م عنها الى طرف آخر.

ومما ننبّه عليه هو ان الذين يضعون الآراء الكاذبة التى لا اصل لها ، ولا فائدة فيها ان يحتالوا فى تثبيت اعتقادها بان يذيعوا [1669] فى الناس بان من لم يفعل ذلك الفعل المخلد لذلك [1670] الاعتقاد ، تحل به الآفة الفلانية. وقد [1671] يتفق ذلك بالعرض يوما ما لشخص ، فيروم ذلك الفعل ، ويتبع ذلك الرأى. وقد علم من طبيعة الناس على العموم

(1660) او جبت : ت ، او جب : ج (1661) يبين : ت ، بين : ج (1662) : ا ، بصفوى نعبد و بتقروبت عبو ده زره : ت ج (1663) آلاتها : ت ، التها : ج (1664) نسلم : ت ، يسلم : ج (1665) : ا ، والآ لوت: ت ج (1666) : ع [التثنية ٢٦/٧] ، ولاتبيا تعبه ال بيتاك وهييت حر كهو وجو: ت ج (1667) : ا ، المصوت: ت ج (1668): ا ، عبوده زره : ت ج (1669) يذيعوا : ت ، يضعوا : ج (1670) الذلك : ت ، لهذا: ج (1671) وقد : ت ، فقد : ج (1672) فيرو : ت ، فيدو : ج ن.

(٢٨٤ - ب) ج ان اشدّ حذرهم، وخوفهم، انما هو على ذهاب المال والولد [1673].|فلذلك اشهروا عبدة النار فى تلك الازمنة ان كل من لايجيز ابنه او ابنته فى النار [1674] يموتون اولاده. فلا شك ان من اجل هذه الشناعة، بادر كل احد لفعله لشدة الشفقة والتوقع على الولد، ولنزارة ذلك الفعل ولسهولته [1675] الان ليس ثم شئ الا تجويزه على النار، ولا سيما يكون امر الاولاد الاصاغر مسلّما للنساء. ومعلوم سرعة انفعالهن وضعف عقولهن على العموم. فلذلك قاومت الشريعة هذا الفعل جدا، وجاء فيه من التاكيد مالم يجئ فى سائر انواع عبادة الصنم [1668] لكى ينجس مقدسى ويدنس اسمى القدوس [1676].

ثم اخبر الصادق عن الله تعالى [1677] وقال: ان هذا الامر الذى تفعلونه [1678] ليعيش الولد بهذا الفعل يبيد الله فاعله، ويستأصل نسله قال: جعلت وجهى ضد ذلك الانسان وضد عشيرته الخ [1679]. واعلم ان آثار
(٨٢ - ١) م ذلك الفعل باقية الى اليوم لشهرته [1680]، كان فى العالم| انت ترى القوابل ياخذن الاصاغر فى القماط ويلقين بخورا ليس بالطيب الريح على النار ويحرّكن [1681] الأصاغر على ذلك البخور من فوق النار وهذا ضرب [1682] من التجويز على النار [1683] بلا شك، لا يحل عمله. فتاملْ خباثة واضع [1684] هذا الرأى، كيف خلده بهذا الخيال حتى قاومته الشريعة، آلافاً من السنين، ولم يمتحِ اثره.

(1673) الولد : ت ، الاولاد : ج (1674) : ع [التثنية ١٨/١٠] لا[لم : ج] يعبير بنو [و بنو - : ج] باش : ت ج (1675) لسهولته : ت ، سهولته : ج (1676) : ع [الاحبار ٣/٢٠] ، لمن طما ات مقدشى وحلل ات شم مقدشى : ت ج (1677) تعالى : ت ، - : ج (1678) تفعلونه : ت ، يفعلونه : ن فعلونه : ج (1679) : ع [الاحبار ٥/٢٠] ، و سمتى انى ات فنى بايش ههوا و بمشفحتو وجو : ت ج (1680) لشهرته : ت ج ، لشهرة ماكان: ن (1681) يحركن : ت ، يحركون : ج (1682) ضرب : ت ، الضرب: ج (1683) : ا ، الهعبره باش : ت ج (1684) واضع : ت ، وضع : ج

وكذلك ايضا فعل عابدو عبادة الصنم (1685) فى امر الأموال ، وسنّوا ان تكون شجرة واحدة للمعبود ، وهى العشتروت (1686) تؤخذ غلتها ويقرب بعضها وتؤكل بقيتها فى بيت الاصنام (1687) ، كما بينوا فى احكام العشتروت (1686) . وكذلك رسموا أن أول ثمرة تخرجها كل شجرة ماكول ثمرها يفعل به ذلك اعنى يقرب بعضه ، ويؤكل بعضه فى بيت الاصنام (1687) . واشاعوا ايضا بان اى شجرة لم يفعل هذا باول غلتها جفّت تلك الشجرة او يسقط (1688) ثمرها ، او تقل غلتها او تعتريها (1689) آفة كما اشاعوا ان كل ولد لا يُجاز فى النار يموت.

فبخوف الناس على اموالهم بادروا ايضا لذلك فقاومت الشريعة هذا الرأى ، وامر تعالى بحرق كل ما تنبته الشجر (1690) المطعمة فى مدة ثلث سنين ، لان بعضها تثمر بعد سنة ، وبعضها تثمر اول غلتها بعد سنتين ، وبعضها بعد ثلاث. وهذا هو الاكثرى لمن يغرس كما شاء (1691) الناس ان يفعلوا باحد الثلاثة اوجه المشهورة وهو : الغرس والترقيد والتطعيم (1692) . ولا يلتفت لمن يزرع نواة (1693) او عَجَمة اذ الشريعة لا تعلق الاحكام | الا بالامر الاكثرى. واكثر ما تبطئ اول غلة الغرس (1694) (٨٢-ب) م فى ارض اسرائيل ثلث سنين. وضمّن لنا تعالى ان باتلاف هذه الغلة الاولى وافسادها تكثر غلة الشجرة ، قال : فيزادلكم فى غلته (1695) وامر باكل ثمر الغرس امام الرب فى السنة الرابعة (1696)، عوضا من اكل الباكورة فى بيت الاصنام (1697)، كما بينا.

(1685): ا ، موبدى [كورى : ج] عبوده زره : ت ج (1686): ا ، الاشره : ت ج (1687) : ا ، عبوده زره : ت ج [المعنى الحرفى «عبادة غريبة» يعنى عبادة الصنم] (1688) يسقط: ت ، تساقط : ج ، تسقط : ن (1689) تعتريها : ت ج ، تعديها : ن (1690) الشجر : ت ، الشجرة : ج (1691) شان : ت ، شاء : ج (1692) : ا ، نطيعه وهبركه وهركبه: ت ج [قارن : مشنه شبعيت ٦/٢] (1693) نواة : ت ج ، نوية : ن ، نواية : ى (1694): ا ، النطيعه: ت ج (1695): ع [الاحبار ٢٥/١٩] ، لهوسيف لكم تبواتو: ت ج (1696) : ا ، نطع ربعى لفنى الله: ت ج [انظر : الاحبار ٢٤/١٩ مشنه معشر شنى ٥/٤] (1697) : ا، العرله فى بيت عبوده زره: ت ج

ومما ذكروه ايضا قدماء عابدى الاصنام [1698] فى تلك الفلاحة النبطية انهم كانوا يعفّنون اشـــياء ذكروها ويحرسون لها حلول الشمس بروج معلومة، واعمال سحرية كثيرة. وزعموا [1699] ان ذلك الشئ يكون مُعَدّاً عند كل احد، متى ما غرس شجرة مطعمة ، ذرّ حولها او معها من ذلك الشئ المُعَفَّن، فيسرع نبات الشجرة وتثمر فى اسرع وقت على غير المعتاد. وذكروا ان هذا باب عجيب يجرى مجرى الطلسمات ، وانه اغرب ابواب السحر فى اسراع خروج ثمر ما يخرج. وقد بينا لك ، واعلمناك هربه الشريعة من تلك اعمال السحر كلها. فلذلك حرمت الشريعة كل ما تنبته الشجر المطعمة ثلث سنين من يوم غرسها. فلا[1700] حاجة لاسراع [1701] نباتها على ما كانوا يزعمون. وبعد ثلث سنين يكمل اخراج ثمر اكثر الشجر المطعمة فى الشام على مجرى طبيعتها ولا يلتجا [1702] لذلك العمل السحرى المشهور الذى[1703] كان عندهم. فافهم هذه العجيبة [1704] ايضا.

ومن الآراء المشهورة فى تلك الازمنة التى خلدوها الصابئة [1705] (٨٣-١)م انهم قالوا فى تركيب الشجر نوع فى نوع آخر ان ذلك اذا فُعل | بطالع كذا وبُخّر بكذا ودُعى بكذا فى وقت التركيب يجئ من ذلك المركب شئ يزعمون انه ينفع منافع عظيمة، اكشف ما ذكروه فى اول الفلاحة فى تركيب الزيتون فى الاُترُج. والاصح عندى ان «كتاب الادوية» [1706] الذى : كنز حزقيا هو [1707] من هذا القبيل كان بلا شك. وكذلك ذكروا ايضا ان عند تركيب نوع فى نوع غيره ينبغى ان يكون الغصن

(1698): ا ، عوبدى عبوده زره : ت ج (1699) زعموا: ت، يزعمون : ج (1700) فلا : ت ، فلاى : ج (1701) لاسراع ت ، اسراع : ج (1702) يلتجأ ت ، يلتجى ج ن . (1703) الذى . ت ، . ج ن (1704) العجيبة : ت ، العجائب ج (1705) فى الاصل : الصابة (1706) ا ، سفر رفوأوت : ت ج (1707) ا ، جنز حزقيهو ت ج [بركوت ١٠ ب ، فسحيم ٥٦ ا]

الذى يراد تركيبه فى يد جارية حسنة ، ورجل ياتيها اتيانا قبيحا ذكروه قالوا : وعند مناسبتهما هذا الفعل تركّب المرأة الغصن فى الشجرة.

ولا شك ان هذا كان قد شهر وما بقى احد يعمل | سواه وبخاصة (٢٨٥-ا) ج لما اقترن به من لذة النكاح مع الطمع فى تلك المنافع. فلذلك حُرّمت الاختلاطات[1708] اعنى تطعيم شجر بشجر[1709] لنبعد[1710] من اسباب عبادة الصنم[1711] ومن مكروهات[1712] مناكحهم الخارجة عما فى الطبع. ومن اجل تطعيم الشجر[1713]، حرّم الجمع بين اى نوعين من الذرارى[1714] ولو بالمجاورة، انت اذا تأملت ما روى من فقه هذه الفريضة[1715] تجد : تطعيم الشجر يعاقب بالجلدة فى كل مكان كما فى التوراة[1716] لانه اصل النهى وان اختلاط الانواع المختلفة[1717] اعنى المجاورة لا تُحرّم[1718] غير فى ارض اسرائيل[1719]. وكذلك ذكروا ببيان فى تلك الفلاحة ان كانت سيرتهم ان يزرعوا شعيرا وزبيبا معا وزعموا ان لا يصلح الكرم الا بذلك.

فحرّمت الشريعة الكرم المتنوع البذور[1720] وامرت بحرق الجميع لان رسوم الامم[1721] كلها التى كانوا يزعمون انها خواص، ولو | شئ لا يكون فيه رائحة عبادة الصنم[1711] يُحرّم كما بينا فى قولهم: (٨٣-ب) م لا يعلق على الشجر الخ[1722] وحُرّمت كلها اعنى رسومهم[1723].

(1708) : ا ، الكلائيم : ت ج (1709) : ا ، هركبت ايلن بايلن : ت ج (1710) لنبعد : ت ج ، ليبعد : ن (1711) : ا : عبوده زره : ت ج . (1712) : ا ، توعبوت : ت ج (1713) : ا ، هركبت ايلن [+ بايلن : ج] : ت ج (1714) : ا ، الزرعيم : ت ج (1715): ا ، المصوه: ت ج (1716) : ا ، هركبت ايلن لوقين عليه من هتوره بكل مقوم: ت ج [قدوشين ٣٩ – ١] (1717) : ا ، كلاى زرعيم : ت ج (1728) تحرم : ت ، تحريم : ج (1719) : ا ، ارص يسرال : ت ج (1720) : ا ، كلاى هكرم : ت ج (1721) : ا ، حقوت هجويم : ت ج (1722) : ا ، انظر الرقم 1637 (1723) : ا ، حقوتيهم : ت ج

التى تسمى طرق الآموريين[1724] لما تجرّ اليها من عبادة الصنم[1711] اذا تأملت سيرهم فى فلاحتهم، تجد انواع فلاحة[1725] تستقبل فيها كواكب و انواعا[1726] تستقبل فيها النيّران. و كثيرا[1727] ما يوقّتون طوالع للزراعة و بخورات و دورات يدورها الذى يغرس او يزرع منهم من رأى ان يدور خمس دورات للخمسة درارى و النيّرين.

و يزعمون ان هذه كلها خواص مفيدة جدا فى الفلاحة ليربطوا الناس لعبادة الكواكب، فحرّمت تلك رسوم الامم[1721] كلها على العموم و قال : ولا تجروا على رسوم الامم الخ.[1730] وما كان منها اشد شهرة و فشا او فيه تصريح بنوع عبادة الصنم[1711] خصّص فيه الحرمان مثل الباكورة و الخلط بين الانواع .و الكرم المتنوع البذور[1731]، والعجب عندى من قول الربّى يوشيا فى الكرم المتنوع البذور[1720] وهو[1732] سنة حتى ان يزرع الحنطة و الشعير و بذور الكرم برمى يد واحدة[1733] لا شك انه اطلع على اصل هذه القصة من طرق الآموريين[1734]. فقد تبين لك بيانا لا شك فيه ان تحريم الثوب المختلط و الباكورة والكرم المتنوع البذور[1735] من اجل عبادة الصنم[1711] و ان تحريم رسومهم[1723] المشار اليها لما تجرّ اليه من عبادة الصنم[1711] كما بينا.

(1724) : ا ، دركى هامورى : ت ج (1725) فلاحة : ت ، الفلاحة : ج (1726) انواعا : ت ، انواع : ج (1727) كثيرا : ت ، كثير : ج (1728) بسبع دورات : ت ج ، لسبعه درارى : ن (1729) للخمسة: ت ، للسبعة: ج (1730) : ع [الاحبار ٢٠/٢٣]، لا تلكو بحقوت هجوى و جو : ت ج (1731) : ا ، العرله و الكلائيم و كلاى هكرم : ت ج (1732) و هو : ت ، و هى ج (1733) : ا ، هلكه عد شيز رع حطه و سعوره و حرصن بمفولت يد: ت ج [بركوت ٢٢ – ١ ، قدوشين ٣٩ – ١] (1734) : ا ، مدركى هامرى : ت ج (1735): ا ، الشعطنز و العرله و الكلائيم : ت ج

فصل لح [٣٨] (٨٤-ا)م

الفرائض [1736] التى تشتمل عليها الجملة الثالثة هى التى احصيناها فى قوانين المعرفة [1737] وفائدتها كلها بيّنة واضحة لانها كلها اخلاق بها تصلح [1738] حال المعاشرة بين الناس. وذلك من البيان فى حيّز [1739] لا احتاج ان اطول فيه. واعلم ان فى بعض [1740] الفرائض [1741] ايضا ما القصد به حصول خلق نافع. وان كانت اعمالاً مّا ، ويظن بها انها حكم الكتاب [1742] للاغاية ونحن نبينها واجدة واحدة فى مواضعها. واما هذه التى احصيناها فى قوانين المعرفة [1737] فهى كلها مصرّح بها ان القصد بها حصول تلك الاخلاق الكريمة.

فصل لط [٣٩]

الفرائض [1736] التى تضمنتها الجملة الرابعة هى التى اشتمل عليها «كتاب البذور» [1743] من تاليفنا غير المختلطات [1744] وكذلك حكم القيّم والحُرُمات [1745] وكذلك الفرائض [1736] التى احصيناها فى احكام المُقرِض والمقترض [1746] والتى احصيناها فى احكام العبيد [1747]. وهذه الفرائض [1736] كلها اذا تاملتها واحدة واحدة وجدتها ظاهرة الفائدة فى رحمة الضعفاء والمساكين وتقوية الفقراء بوجوه مختلفة | وان لا يضيّق (٨٤-ب)م على مضطر ولا يؤلم قلب شخص ضعيف الحال.

(1736) : ا ، المصوت : ت ج (1737) : ا ، هلكوت دعوت : ت ج (1738) تصلح : ت ، تصح : ج (1739) حيز : ت ج ، حد : ن (1740) بعض : ت ، البعض : ج (1741) : ا ، المصوت : ت ، مصوت : ج (1742) : ا ، جزيرت هكتوب : ت ج (1743) سفر زرعيم : ت ج (1744) : ا ، الكلائيم : ت ج (1745) : ا ، دين عركيم وحرميم : ت ج (1746) : ا ، هلكوت ملوه ولوه : ت ج (1747) : ا ، هلكوت عبديم : ت ج

اما الهدايا للفقراء[1748] فامرها بيّن، كذلك امر الصدقات، والاعشار[1747] قد بين علتها : اذ ليس له نصيب وميراث معك[1750] . وقد علمت علة ذلك ليكون هذا السبط[1751] بجملته منفردا للعبادة وعلم الشريعة لا يشتغل بحرث ولا بحصاد[1752] الالله خالصا كما قال: يعلمون يعقوب احكامك واسرائيل شريعتك[1753] ، وتجد نص التوراة فى مواضع: اللاوى والاجنبي واليتيم والارملة[1754] لانه يعدّ دائما فى جملة الفقراء اذ لا قنية له[1755] .

اما العشر الثانى[1716] فامر باخراجه فى الاغتذاء فقط فى اورشليم[1757] ايضا ليكون ذلك داعيا ضرورة للتصدق به، اذ لا يمكن تصريفه غير فى الاكل ويسهل على الانسان تحصيله اولا باول، ويوجب الاجتماع فى موضع واحد ليتأكد الاخاء والمحبة تأكدا كثيرا بين الناس.

واما الغرس لاربع سنين[1758] فانه مع مافيه من رائحة عبادة الصنم[1711] لتعلقه بالباكورة[1759] كما ذكرنا فانه يجرى مجرى التقدمة[1760] والعجين والبواكير[1762] واول الجزاز[1763] ، لانه جعل الاوائل كلها لله ليتمكن خلق الكرم، ويقل الشره فى الاكل ، والتكسب[1764] . وكذلك

(1748) : ا ، متنوت عنيم : ت ج (1749) : ا ، الترومت والمشروت : ت ج (1750) : ع [التثنية ٢٩/١٤] ، كى اين لو حلق و نحله عمك : ت ج (1751) : ا ، الشبط: ت ج (1752) بحصاد: ت ، حصاد: ج (1753) : ع [التثنية ١٠/٣٣] ، يورو مشفطيك ليعقب و تورتك ليسرال : ت ج (1754) : ا ، هلوى و هجر و هيتوم و هالمنه : ت ج (1755) : ا ، العنيم : ت ج (1756) : ا ، معشر شنى : ت ج (1757) انظر [التثنية ٢٩/١٤ – ٢٢ ، ١٣/٢٦ – ١٢] ، مشنه : معشر شنى ١ – ٣ (1758) : ا ، نطع ربعى: . ت ج (1759) : ا ، العرله : ت ج [المعنى الحرفى: الغرلة] (1760) : ا ، الترومه : ت ج [التثنية ٤/١٨] (1761) : ا ، الحله : ت ج [انظر العدد ٢٠/١٥] (1762) : ا ، البكوريم : ت ج [انظر الخروج ١٩/٢٣ ، ٢٦/٣٤ ، التثنية ٢/٢٦] (1763) : ا ، راشيت هجز : ت ج [انظر التثنية ٤/١٨] (1764) التكسب : ت ، التكتب : ج

هذا المعنى بعينه فى أخذ | الكاهن الذراع والفكين والكرش لان الفكين (١٢٨٥ - ب)ج
[1765] من اول جثة الحيوان والذراع[1766] هو اليمين وهو ايضا اول مماتفرع من الجثة والكرش [1767] ، اول الاحشاء كلها.

واما ذكرى البواكير[1768] ففيه ايضا خلق التواضع لانه هوالذى ياخذ السل[1769] على اكتافه [1770] وفيه الاعتراف بافضال | الله وانعامه (٨٥ - ا)م ليعلم الانسان [1771] ان من العبادة ان يذكر حالات ضيقته عند ما يوسّع عليه ، هذا الغرض مؤكّد فى التوراة كثيرا : واذكر انك كنت عبدا الخ [1772] لأنه يخاف من الاخلاق المشهورة لكل من رُبّى فى نعمة اعنى الأغترار [1773] والعجب واهمال الآراء الصحيحة : اكلت وشبعت وبنيت بيوتا الخ[1774] وقال : فسَمِن يشورون فرفس الخ.[1775] فلاجل هذا التوقع امر بذكرى البواكير[1776] فى كل سنة بين يديه تعالى وبمحضر سكينته .

وقد علمت ايضا تاكيد التوراة فى تذكر الضربات[1777] التى نزلت بالمصريين دائما: واذكر يوم خروجك من ارض مصر الخ[1778] ، وقال: ولكى تقص على مسمع ابنك الخ[1779] وحق لهذا الامر ذلك ، لانها القصص التى تحقق صحة النبوة والجزاء والعقاب. فكل فريضة [1780] تؤدى لذكر شئ من المعجزات او [1781] لتخليد ذلك الاعتقاد فقد علم

(1765): ا ، الكهن زروع لحيم وقبه... لحيم: ت ج (1766): ا ، وهزروع: ت ج (1767): ا ، وقبه : ت ج (1768): ا ، مقرا بكوريم: ت ج انظر [التثنية ٢٦/١٠ - ٣] (1769) السل: ت ، سل: ج (1770) : ا ، عل كتفيو : ت ج (1771) الانسان : ت ج ، الناس: ن (1772): ع [التثنية ٥/١٥] ، وزكرت كى عبد هيت: ت ج (1773): الاغترار : ت ج ، الاجترار : ن (1774): ع [التثنية ٨/١٤ - ١٢]، فن تاكل وسبعت وبتيم وجو: ت ج (1775) : ا ، : انظر [التثنية ٣٢/١٥] : ويشمن يشرن ويبعط وجو: ت ج (1776): ا ، بمقرا بكوريم: ت ج (1777): ا ، المكوت: ت ج (1778): ع [التثنية ١٦/٣]، لمعن تزكرات يوم صاتك مارص مصريم: ت ج [+ كل يمى حياك: ج] (1779): ع [الخروج ١٠/٢] ، ولمعن تسفر بازنى بنك وجو: ت ج (1780) : ا ، مصوه : ت ج (1781) او : ت ، - : ج

فائدة تلك الفريضة[1782] وبيان قال فى : بكور الناس والبهائم ولما تصلب فرعون عن ان يطلقنا الخ. ولذلك انا اذبح للرب الخ.[1783] وانما لم[1784] كان ذلك خصيصا ببقر وبضأن وحمار[1785] . فبين جدا لان هذه هي الحيوانات الالهية التى تُربَّى وهى موجودة فى اكثر المواضع، وبخاصة فى الشام، وبخاصة عند اسرائيل الذين[1786] نحن كلنا رعاة عن اب عن جد : عبيدك رعاة غنم الخ[1787] . اما الخيل والجمال فليست موجودة عند الرعاة على الاكثر، ولا فى كل موضع، تأمل غزوة مدين، لا تجد فيها من الحيوان غير بقروضأن وحمار[1785] ، لان نوع الحمار كان (٨٥ - ب) م ضروريا[1788] ، للناس كلهم، وبخاصة | لمن له شغل فى الفحص[1789] :

وقد صار لى بقر وحمير[1790]

اما الجمال والخيل فلا توجد فى الاكثر الا عن آحاد، وفى بعض المواضع. اما كسر رقبة بكر الحمار[1791] فلكون[1792] ذلك داعيا لفديته ضرورة ولذلك قيل : ان فرائض الفدية مقدمة على فرائض كسر الرقبة[1793] . واما جميع الفرائض[1736] التى احصيناها فى احكام عيد السبت والخمسين[1794] . فمنها رحمة وتوسعة على الناس كافة كما نص : فيا كل

(1782) ، ا ، المصوه : ت ﺟ (1783) : ع [الخروج ١٣ / ١٥] ، بكور ادم و بكور بهمه و يهى كى هقشه فرعه لشلحنوو جو ، عل كن انى زوبح لله و جو : ت ﺟ (1784) لم : ت ، ـ : ﺟن و انما كون: ى (1785) : ا ، و بصان و حمور : ت ﺟ (1786) الذين : ﺟ ، الذى : ت (1787) : ع [التكوين ٤٧/٣] ، روعى صان هيو عبديك وجو : ت ﺟ (1788) كان ضروريا : ت ، كانه ضرورى : ﺟ (1789) الفحص : ت ، الفحوص : ﺟ (1790) : ع [التكوين ٣٢/٥] ، و يهى لى شورو حمور : ت ﺟ (1791) : ا ، عريفت فطر حمور : ت ﺟ [انظر الخروج ١٣ /١٣] (2792) فلكون : ت ، فلا يكون : ﺟ (1793): ا ، مصوت فديه قودمت لمصوت عرفه : ت ﺟ بكوروت ا : ٧ (1794) : ا ، هلكوت شمطه و يوبل : ت ﺟ [المعنى الحرفى : السنة السبتيه يعنى سنة الراحة]

منها مساكين شعبك وما فضل بعدهم ياكله وحشى الصحراء الخ.[1795]

ولتجم[1796] الارض وتقوى بتبورها[1797] . ومنها رفق العبيد والفقراء اعنى اعفاء الدّين و عتق العبد[1798] . و منها نظر فى مصالح المعايش على الدوام وهو كون الارض كلها حُبساً[1799] لا يصح فيها بيع بتات: والارض فلا تُبَعْ بتاتا[1800] . فيبقى مال الانسان محروس[1801] الاصل عليه وعلى وُرّاثه[1802] ويتجع غلته لا غير ، فقد اتينا على تعليل كل ما تضمنه «كتاب البذور»[1803] من تاليفنا غير تهجين البهائم[1804] ، وستبين علة ذلك[1805] .

وكذلك الفرائض[1736] التى احصيناها فى «احكام القيم والحرمات» كلها[1806] تنحو نحو الصدقات. منها شئ للكهنة[1807] . ومنها شئ لترميم البيت[1808] . وبجميع ذلك ايضا يحصل خلق الكرم وان يتهاون الانسان[1809] بالمال فى حق الله، ولا يبخل ، فان اكثر الفسادات الواقعة فى المدن بين الناس ، انما هو من اجل الكَلَب على القنية والتزيد منها والشره فى التكسب . وكذلك جميع الفرائض[1736] التى احصيناها فى احكام المقرض والمقترض[1810] تأملها واحدة واحدة تجدها كلها رفقا بالضعفاء ورحمة لهم | ورأفة بهم، وان لا تعطل منفعة ضرورية فى الاغتذاء اعنى : ولا يرتهن احد الرحى[1811] . (٨٦–ا) م

(1795) : ع [الخروج ٢٣ / ١١] ، واكلو ايبونى عمك ويترم تاكل حيت هسده وجو : ت ج (1796) لتجم : ت ، لتجس : ج (1797) بتبورها [= ترك الارض غير مزروعة لاراحتها] : ت ، بتكورها : ج (1798) : ا ، هشمطت كسفيم وهشمطت عبديم : ت ج (1799) حبسا : ت ، حبس : ج (1800) : ع [الاحبار ٢٥/٢٣] وهارص لا تمكر لصمتت : ت ج (1801) محروس : ت ، محبوس : ج (1802) وراثه : ت ، وارثه: ج (1803) : ا ، سفر زرعيم : ت ج (1804) : ا ، كلاى بهمه : ت ج ، انظر [الاحبار ١٩/١٩] (1805) الفصل الاتى ٢٩ (1806) : ا ، هلكوت عركيم وحرميم : ت ج (1807) : ا ، للكهنيم : ت ج (1808) : ا ، لبدق هبيت : ت ج (1809) الانسان : ت ، الناس : ج (1810) : ا ، هلكوت ملوت ولوه : ت ج (1811) : ع [التثنية ٦/٢٤] ، لا يحبل [يحكل : ج] رحيم وركب : ت ج

وكذلك جميع الفرائض [1786] التى احصيناها فى احكام العبيد [1812] كلها رحمة ورأفة [1813] ورفق بالضعيف، ومن عظيم الرحمة خروج عبد كنعاني حرا [1814] عند تعذيبه جارحة لا يجمع عليه العبودية والزمانة ولو باسقاط سنّ. فناهيك عما سواها ولم يَبُحْ [1815] ايضا ضربه الا بالسوط او بالقضيب [1816] ونحوه كما بينا فى «مشنه التوراة» ومع ذلك ان الحّ عليه بالضرب حتى اهلكه، قُتل عليه كسائر [1817] الناس. وقوله: لا تسلم عبدا الى مولاه [1818]. فمع كون ذلك رحمة فان ثم فى هذه الفريضة فائدة عظيمة [1819] وهى ان نتخلق بهذا الخلق الكريم اعنى ان نجير من استجار بنا ونحميه، ولا نسلمه فى يد من فرّ من امامه. وما كفى انك تجير من استجار بك الا انك يلزمك منه ملزم [1820] وهو ان تنظر فى مصالحه وتنعم عليه | ولا تؤلم قلبه بكلمة وهو قوله تعالى: ليقم عندك فى الموضع (٢٨٦-١) ج الذى يختاره فى احدى مدنك حيث يطيب له. لا تظلمه [1821].

ثم انه فرض هذا الحكم فى اقل الناس واحطّهم منزلةً وهو العبد. فكيف اذا استجار بك رجل جليل القدر، كيف يتعين عليك ان تفعل فى حقه؟ وفى مقابلة هذا الامر ايضا ان المتعدى الظالم [1822] اذا استجار بنا لإيجار ولا يُرحم ولا يُسقط عنه حق بوجه. ولو استجار باجلّ شخص واكبرهم منزلةً وهو قوله: فمن قدام مذبحي تأخذه ليُقتل [1823] فهذا قد استجار بالله تعالى وتعلق بما هو منسوب لاسمه | فلم يُجِرْه بل امر (٨٦-ب) م باسلامه فى يد ربّ [1824] الحق الذى هرب من امامه. فناهيك من استجار

(1812): ا، هلكوت عبديم: ت ج (1813) ورافة: ج، –: ت (1814) حرا: ت، حر: ج (1815) ولم يبح: ت، ولايبح: ج (1816) با لقضيب: ت، القضيب: ج (1817) كسائر: ت، لسائر: ج (1818): ع [التثنية ١٥/٢٣]، لا تسجير عبد الءاد نيو: ت ج (1819): ا، المصوه: ت ج (1820) ملزم: ت ج، ملزما: ن (1821): ع [التثنية ١٦/٢٣]، عمك يشب بقرباك با حد شعريك بطوب له لا تو ننو: ت ج: (1822) الظالم: ت، العالم: ج (1823): ع [التثنية ١٤/٢٠]، ممم مزبحى تقحنو لموت: ت ج (1824) رب: ت، راب: ج

بشخص من الناس فانه لا ينبغى ان يجيره ولا يرحمه لان الرحمة على المتعدين المفسدين قساوة على كل الخلق. فهذه هى الاخلاق المعتدلة بلا شك التى هى من جملة : رسوم واحكام عادلة [1825] وليست باخلاق الجاهلية التى يظنونها فضائل يحمد الشخص بها على نَخْوَته وتعصبه لمن اتفق كان ظالما او مظلوما كما ذلك مشهور فى أخبارهم وأشعارهم. فكل فريضة [1826] جاءت فى هذه الجملة بينة العلة واضحة الفائدة.

فصل م [٤٠]

الفرائض [1827] التى تضمنتها الجملة الخامسة هى التى احصيناها فى كتاب المظالم [1828] وهى كلها فى ازالة مظالم ومنع اذيات ولشدة الحفز على منع الاذيات الزم الانسان بكل اذية تطرأ من ماله او تسبّب [1829] من فعله مما يمكنه حراسته وحفظه من ان يأذى. فلذلك الزَمّنا باذيات تطرأ من بهائمنا حتى نحرسها. وكذلك ناروبئر [1830] لانها من فعل الانسان. ويمكنه حفظها وحراستها حتى لا تحدث منها اذية ، وضمنت هذه الاحكام من العدالة ما انبّه عليه. وذلك ان [ضرر] السن والرجل مستغنى عنه امام الجمهور [1830] لانه امر لا يستطاع | حراسته ، ووقوع (٨٧-١) م
الاذية ايضا منها هناك قليل [1832] والذى يحّط شيئا [1883] أمام الجمهور [1834] هوالذى جنى على نفسه وعرّض ماله للتلاف. وانما يكون مسئولا عن [ضرر] السن والرجل فى الساحة المتاذية [1835] انما اذية القرن [1836]

(1825) : ع [التثنية ٤ / ٨] ، حقيم ومشفطم صديقيم : ت ج (1826) : ا ، مصوه : ب ج (1827) : ا ، المصوت : ت ج (1828) : ا ، سفر نزيقيم : ت ج (1829) تسبب : ت ج ، تتكسب : ن (1830) : ا ، وبور : ت ج [انظر : الخروج ٢٢/٥ ، ٣٣/٢١] (1831) : ا ، شن ورجل برشوت هربيم فطوب : ت ج [بباقا ١٤ ا ، ١٩ ب (1832) قليل : ت ، قليلة : ج ن (1833) شيئا : ت ، اشياء : ج (1834) : ا ، برشوت هربيم : ت ج (1835) : ا ، حييب عل هشن وهرجل بسده هنيزق : ت ج (1836) القرن : هو مشترك لفظا ومعنى بين العربية والعبرية

وما شابهها التى يمكن حراستها فى كل موضع ولا يمكن المستطرقين فى المكان العام (1837) التحفظ من تلك الاذية فحكمه اعنى القرن (1836) فى كل موضع واحد ، وفيه تفصيل بين سهل الطبع وخطره (1838) ان كان هذا الفعل شذوذا فيلزمه نصف الضرر (1839) . وان كان هذا فاعل (1840) الاذية قد اطرد وعُلم به فيلزمه الضرر كله (1841) .

وجعل ثمن العبد على العموم نصف ثمن الحرّ على العموم لانك تجد قيم الناس (1842) اكثرها ستين مثقالا (1843) ودم العبد ثلاثون مثقالا من الفضة (1844) وكون البهيمة (1845) تقتل ، اذا قتلت انسانا ، ليس ذلك قصاصا لها كما يشنع علينا الخوارج (1846) بل ذلك قصاص لربها. ولذلك حرّم الاستنفاع بلحمها ليبالغ صاحب البهيمة (1847) فى حفظها ، ويعلم انها ان قتلت صغيرا اوكبيرا حرا كان او عبدا ، خسر ثمنها ضرورة وان كانت محذّرة (1848) لزمه عوض (1849) زائدا (1850) على هلاك ثمنها، وهى العلة بعينها فى قتل البهيمة التى غشيها انسان (1851) ليتحفظ رب البهيمة بها ويصونها كصيانتها اهله لان لا تضيع عليه ، اذ شفقة الناس على اموالهم كشفقتهم على انفسهم، وبعض الناس يفضل ماله على نفسه. اما التسوية بينهما فامر اكثرى : وياخذنا عبيدا وياخذ حميرنا (1852) .

(1837) : ا : برشوت هربيم : ت ج (1838) : ا ، تم و موعد : ت ج (1839) : ا ، حصى نزق : ت ج (1840) فاعل : ت ، فعل : ج ن (1841) : ا ، نزق شلم : ت ج (1842) : ا، عرك اد : ت ج (1843) : ا، [انظر الاحبار ٣/٢٧] ، شيشيم شقليم : ت ج [و هناك خمسون و كذلك خمسون فى مشنه التوراة عركين ، I ٣ لموسى بن يمون : ب] (1844) : ا ، [انظر : الخروج ٣٢/٢١]، ودى عبد كسف شلشيم شقليم: ت ج (1845) :ا، البهمه : ت ج (1846) يعنى بالخوارج : القرائين [من اليهود] كما اشار اليه بنهس (1847) البهيمة : ت ج ، البهائم : ن (1848) : ا ، موعدت : ت ج (1849) : ا ، كوفر : ت ج (1850) زائدا : ت ، زائد : ج (1851) : ا ، [انظر : الاحبار ١٦/٢٠ - ١٥] ، بهمه هنربعت: ت ج (1852): ع [التكوين ١٨/٤٣] و لقحت او تنو لعبديم و ات حمورينو : ت ج

ومما تضمنته ايضا هذه الجملة قتل | المُطارد[1853] وهذا الحكم اعنى قتل من يروم المعصية قبل ان يرتكبها لا يجوز بوجه الا فى هذين النوعين وهو واحد يطارد صاحبَه ليقتله والاخر يطارد رجلا ليكشف عورته[1854] لكون ذلك مَظلمة لا يمكن جبر صدعها ان وقعت. اما سائر الاعتداءات[1855] التى فيها ادانة المحكمة بالموت[1856] مثل الشرك و [انتهاك] السبت[1857] فلا مظلمة فيها للغير وانما هي آراء. فلذلك لا يقتل على الرَّوم بل حتى يفعل. (٨٧-ب) م

وقد عُلم ان تحريم الشهوة[1858] من اجل البغية والبغية[1859] من اجل النهب[1859]. قد بينوا ذلك عليهم السلام[1860]. واما ارجاع المفقود[1861] فالامر فيه بيّن ان مع كونه خلقا فاضلا فى صلاح الاحوال، فانه مما منفعته راجعة[1862] بالتكافؤ ان لم تردّ تليفة غيرك ليس[1863] تُرَد تليفتك كما انك ان لم تُكرّم والدك لا يكرّمك ابنك ومثل هذا كثير.

واما كون القاتل خطأً ينفى[1864] فذلك لسكون نفس الثأر بالدم[1865] حتى لا يرى ذلك الذى حدثت هذه المعثْرة على يديه وعُلّق رجوعه بموت الشخص الذى هو اعظم الناس واحبّهم الى جميع | اسرائيل. فان بذلك تسكن نفس المُجاح الذى قُتل قريبه لان هذا امر فى طبيعة الانسان كل من اصابته جائحة اذا اجيح غيره مثلها او اعظم منها، وجد بذلك عزاء على مصابه. ومانى مصائب موت الاشـــخاص عندنا اعظم من موت كاهن كبير[1866]. (٢٨٦-ب) ج

(1853): ا، الرودف : ت ج (1854) : ا، رودف احر حبر ولحرجو و رودف احر عروت ادجلوته : ت ج (1855): ا، العبيروت : ت ج (1856) : ا، ميتت بيت دين : ت ج (1857) : ا، صبوده زره و شبت : ت ج (1858) : ا، التاوه : ت ج (1859): ا، الحميدة والحميده... الجزل : ت ج (1860) عليهم السلام : ج، ز. ل : ت (1861) : ا، هشب ابده : ت ج [انظر التثنية ٢٢/٣-١] (1862) راجعة با : ت، كاجعة كا : ج (1863) ليس : ت، لم : ج (1864) : ا، روصح بشججه يجله : ت ج (1865): ا، جوال هدم : ت ج (1866): ا، كهن جدول : ت ج

و اما العجلة المكسورة العنق[1867] ففائدتها بينة لان الذى يجيبها [1868] هى المدينة القريبة من القتيل [1869] . وفى الاكثر ان القاتل منها وشيوخ تلك
(٨٨-١) م المدينة يشهدون | الله على انهم لم يتوانوا فى اصلاح الطرق وحراستها وتخفير [1870] كل سائر سبيل كما جاء التفسير ، وانه مع كون هذا قُتل [1871] ليس من اجل اهمالنا المصالح العامة، فانا لا نعلم من قتل هذا . فلا بد على الاكثر عند البحث وتجريد[1872] الشيوخ والقياس ، واحضار العجلة ان يكثر حديث الناس وكلامهم. فلعل بشهرة الامر يُعلم القاتل ، فيقول الذى علم القاتل او سمع خبره او دلّه على ذلك قرائن : فلان هو القاتل ، فانه منذ يقول شخص ولو امرأة او جارية [1873] فلان قتله لا تكسر رقبة العجلة [1874] .

وقد قُرّر انه ان عُلم القاتل وسُكت عنه واشهدوا الله على انفسهم انهم لم يعرفوه [1875] ، كان فى ذلك قحة عظيمة ، واثم كبير. فاذن ولو إمرأة(×)ان علمت هى تقول ومنذ يعرف حصلت الفائدة ، لانه وان لم يقتله المحكمة [1876] فالسلطان يقتله الذى له ان يقتل بالشبه، وان لم يقتله السلطان ، الثائر بالدم[1865] يقتله ويحتال حتى يغتاله فيقتله، فقد بان ان فائدة العجلة المكسورة العنق [1867] هى[1877] اشهار القاتل وتاكد هذا المعنى بكون الموضع الذى فيه تكسر عنق العجلة لم يفلح ولم يزرع ابدا [1878] . فصاحب تلك الارض يحتال بكل حيلة ويبحث حتى يُعلم القاتل كى لا تكسر عنق العجلة [1874] . ولا تُحرَّم عليه ارضه تلك ابدا [1879]

(1867): ع التثنية ٦/٢١] ، عجله عروفه: ت جـ (1868) يجيبها : ت ، يجى بها: جـ (1869) : ع [التثنية ٦/٢١] ، همير هقروبه ال هملل : ت جـ (1870) تنفير : ت ، تحفير : جـ (1871) قتل : ت ، قتلا : جـ (1872) تجريد : ت جـ ، تحذير : ن (1873): ا ، اشه او شفحه : ت جـ (1874): ا ، تمرن همجله : ت جـ (1875) لم يعرفوه: ت ، لا يعرفونه : جـ (8761): ا ، بين دين : ت جـ (1877) هى : ت ، هو : جـ (1878): ا ، تمرف بو [كو : جـ] همحله لا يعبد بو ولا يزرع لعولم : ت جـ [انظر التثنية ٤/٢١] (1879) : ا ، لعولم : ت جـ (×) : جـ ، مرأة : ت

الفرائض (1880) التى تضنتها الجملة السادسة هى(1881) القصاصات ، و فائدتها على العموم معلومة ، وقد ذكرناها. اما تفصيل ذلك وحكم كل غريبة جاء ت فيها فاسمعنها: جعل قصاص كل متعدٍ على غيره على العموم ان يوقع به مثل ما اوقع سواء ، ان اجاح فى الجسم يُجاح فى جسمه ، و ان اجاح فى المال يجاح فى ماله. و لصاحب المال ان يسمح و يعفو (1882). اما القاتل خاصة لشدة عدوانه ، فانه لا يُسمح له بوجه ولا تؤخذ منه دية: و الارض لا يُكفَّر عنها الدم الذى سفك عليها الا بدم سافكه (1883). فلذلك لو بقى المقتول ساعة او اياما وهو يتكلم ، وذهنه حاضر ، وقال يُترك قاتلى قد غفرت له ، وعفوت عنه ، لا يقبل منه بل النفس بالنفس ضرورة بتسوية الصغير للكبير ، و العبد للحرّ و العالم للجاهل. اذ ليس فى جميع مظالم الانسان اعظم من هذه.

ومن(1884) عدم جارحة عُدِم مثلها: كالعيب الذى يحدثه فى الانسان يُحدَث فيه(1885) . ولا تشغل خاطرك بكوننا نقاصص هنا (1886) بالغرامة ، لان القصد الآن تعليل النصوص لا تعليل الفقه ، مع ان لى ايضا فى هذا الفقه رأى يسمع شفاها(1887) و الجراح التى لا (1888) يمكن ان (1889) يفعل مثلها سواء حُكم فيها بالغرامة : يعطيه ارش عطلته وينفق على علاجه (1890) ، ومن اجاح فى المال يُجاح فى ماله بذلك المقدار سواء: ومن تحكم

(1880) : ا ، المصوت : ت ج (1881) هى : ت ، دو : ج (1882) و يعفو : ت ، – : ج (1883) : ع [العدد ٣٥/٣٣] ، و لارص لايكفر ادم اشر شفك به كى ام بدم شوفكو : ت ج (1884) و من : ت ج ، و مع هذا ان : ن (1885): ع [الاحبار ٢٤/٢٠] ، كاشر يتن موم بادم كن ينتن بو : ت ج (1886) فى ج قبل « نقاصص » (1887) شفاهة : ج (1888) التى لا : ت ، الذى : ج (1889) ان : ت ، – : ج (1890): ع [الخروج ٢١/١٩] ، رق شبتو يتن و رفا يرفا : ت ج

(٨٩ - ١) م الآلهة | عليه يعوض صاحبه مثلين[1891] الشئ الذى اخذ و يؤخذ مثله من مال السارق.

و اعلم انه كل ما كان نوع ذلك التعدّى اكثر وجوداً و اقرب تأتّيا[1892] وجب ان يكون قصاصه اشدّ ليمُنع منه و الامر القليل الوقوع قصاصه اخف. فلذلك كانت غرامة سارق الغنم ضعف غرامة سائر[1893] المنقولات[1894] اعنى اربعة أضعاف العوض[1895]، و بشرط اخراجها عن يده ببيع او ذبحها لان سرقتها هى الاكثرية دائما لكونها فى الفحوص، وحيث لا يمكن الاحتياط عليها كما يحتاط على الأشياء التى داخل المدن. وكذلك[1896] من شان السُرّاق لها ان يبادروا ببيعها حتى لا تعترف عندهم او بذبحها لتغيب عينها. فلذلك كان قصاص الامر الاكثرى اكثر، و غرامة سرقة البقر زيدت مثل واحد لان تأتّى سرقتها اكثر. لان الغنم ترعى مجتمعة فيتمكن للراعى[1897] من نظرها و اكثر ما تمكن سرقتها بالليل. اما البقر فترعى مفترقة جدا؛ قد ذكر ذلك فى الفلاحة فلا يمكن الراعى ان يحيط بها فتكثر فيها السرقة.

كذلك القانون فى الشهود الزور[1898] ان يوقع بهم[1899] مثل ما راموا ايقاعه سواء: ان كان راموا القتل قتلوا، و ان كان راموا الضرب ضربوا، و ان كان راموا تغريم مال غُرّموا مثله. القصد فى الكل تسوية القصص والتعدى. و هذا هو معنى كون الاحكام عادلة[1900] ايضا. و اما كون (٢٨٧ - ١) ج | السارق[1901]. لم يلزم بغرامة شئ زائد على جهة الجزاء[1902] لان الخُمُس[1903] انما هو كفارة[1904] عن[1905] اليمين الحانثة، فذلك لقلة

(1891) : ع [الخروج ٩/٢٢] ، اشر ير شيعون الهيم يشلم شنيم لرعه : ت ج (1892) وجودا .. تاتيا : ج ، وجود ... تاتى : ت (1893) سائر : ت ج ، سارق سائر : ن (1894) : ا ، المطلطلين : ت ج (1895) : ا ، شلوى اربعه : ت ج (1896) كذلك : ج ، لذلك : ت (1897) للراعى : ت ، الراعى : ج (1898) : ا ، دين عريم زوحيم : ت ج (1899) بهم : ت ج ، فيهم : ن (1900) : ا ، المشفطيم صديقيم : ت ج (1901) : ا ، الجزلن : ت ج (1902) : ا ، القنس : ت ج (1903) : ا ، الحمس : ت ، الحومس : ج (1904) : ا ، كره . ت ج [انظر الاحبار ٦/٥] ، (1905) من : ت ، على : ج

وقوع | الغصب لان جائحة السرقة اكثر وجودا من الغصب لان السرقة (٨٩-ب) م تمكن فى كل موضع والغصب لا يتهيّأ فى داخل المدن الأبعسر، وايضا لان السرقة تمكن فى ما [1906] ظهر، وفى ما احتيط فى اخفائه وصيانته، والغصب لا يتأتى الا فى ما هو ظاهر مكشوف، ويمكن الانسان ان يتحفظ من الغاصب، ويحتاط ويستعدّ له ولا يمكن مثل ذلك مع السارق، وايضا فان الغاصب معلوم، فيتطلّب ويرام استرجاع ما اخذ. والسارق لا يُعلم. فمن اجل هذه الاسباب كلها حُكم على السارق بالجزاء [1907] ولم يحكم بذلك على الغاصب [1908].

مقدمة :

اعلم ان عظم العقاب وشدة نكايته او تصغيره وسهولة احتماله يكون باعتبار اربعة اشياء:

الاول عظم الذنب: فان الافعال التى يحصل منها فساد [1909] عظيم عقابها شديد والافعال التى فسادها [1910] نزر يسير عقابها ضعيف.

والثانى كثرة الوقوع: فان الشئ الذى وقوعه اكثر يجب ان يمنع بعقاب شديد اما القليل الوقوع فيسير العقاب مع قلة وقوعه كاف فى منعه.

والثالث شدة الاغراء [1911] بالشئ: فان الامر الذى الانسان مغرّى به اما لكون الشهوة داعية له جدا اولشدة الاعتياد او لعظيم المشقة فى تركه. فانه لا يمنع منه الاتوقع امر عظيم.

والرابع سهولة تأتّى ذلك الفعل بالتخفى، والتستر من حيث لا يشعر به الغير. فان الردع من هذا لا يكون الا بتوقع عقاب شديد عظيم.

و بعد هذه | المقدمة فلتعلم ان ترتيب القصاص فى نص التوراة (٩٠-١)م اربع مراتب:

(1906) فى ما : ت ، فيما · ج (1907) : ا ، الجنب بقنس : ت ج (1908) : ا ، الجران : ت ج (1909) التى. فساد : ت ج ، التى فسادها : ن (1910) فسادها : ج ، يحصل منهافساد : ت (1911) الاغرا : ت ج ، الاغرار : ن

[١] مرتبة [1912] الزام ادانة المحكمة بالموت[1913] .

[٢] و مرتبة الزام القطع[1914] و هو الضرب بالسوط مع الاعتقاد بان هذا الذنب من الكبائر .

[٣] و مرتبة الضرب بالسـوط ولا يعتقد فى هذا الذنب انه من الكبائر بل هو مخالفة فقط او الموت بيد الرب [1915].

[٤] و مرتبة النهى الذى لاضرب فيه و هو كل مخالفة ليس فيها فعل غير يمين اللغو [1916] لما يلزم اعتقاده من تعظيمه تعالى و[القربان] المبدل [بغيره] [1917] لأنلا يئول ذلك للتهاون بالقرابين [1918] المنسوبة له تعالى و يشتم صاحبه باسم [الرب] [1919] ، لكون اذية الشتيمة عند الجمهور أعظم من اذية تقع فى الجسم. وكل ما سوى هذه من المخالفات التى ليس فيها فعل[1920] . فالفساد اللاحق منها قليل، ولا يمكن ايضا التحرز منها لكونها اقاويل . ولو كان ذلك لما برح الناس فى ضرب الظهر [1921] دائم الزمان ولا ايضا تتصور فيها انذار [ات] [1922] .

وفى عدد الجلد ايضا حكمة لانه محصور الغاية وغير محصور الاشـخاص . وذلك ان كل شـخص لا يضرب الا قدر احتماله [1923] . و غاية الضرب اربعون ولو احتمل مائة .

و اما لزوم إدانة المحكمة بالموت [1913] فلا تجده فى شىء من المأكل الحرام، لان ليس فى ذلك كبير فساد ولا اغراء الناس بها شديد كاغرائهم [1924]

(1912) مرتبة : ت ، – : ج (1913) : ا ، ميتت بيت دين: ت ج (1914) : ا ، الكرت : ت ج (1915) : ا ، لاو .. مية بيدى شميم : ت ج [المعنى الحرفى : السماء] ، (1916) : ا ، لاو شاين بو معسه ... نشبع : ت ج (1917) : ا ، و يمر : ت ، و يمير : ج [انظر : الاحبار ٢٧ /١٠] (1918) : ا ، با لقربنوت : ت ج (1919) : ا ، و مقلل حبرو بشم : ت ج (1920) : ا ، لاوين شاين بهن معسه : ت ج (1921) الظهر : ت ، الدهر : ج (1922) : ا ، المتراه : ت ج (1923) احتماله : ت ، محتمله : ج (1924) اغراء ... كاغرائهم : ت ج ، اجراء ... كاجرائهم : ن

بلذة النكاح وفى بعض المآكل القطع[1925] فى الدم لشدة حرصهم على أكله فى ذلك الزمان لنوع من انواع الشرك[1926] كما بان فى «طمطم»[1927] ولذلك جاء فيه التاكيد الكثير| ، وكذلك فى الشحم القطع[1928] لاستلذاذ الناس (٩٠-ب) م له وقد ميّزبه القربان[1929] تعظيما له. وكذلك القطع[1928] فى الخمير فى الفصح ، والاكل فى يوم الصوم[1930] كما فى ذلك من المشقة ولما يؤدى اليه من الاعتقاد لانها اعمال تثبت آراء هى قواعد الشريعة اعنى الخروج من مصر[1931] ومعجزاتها واعتقاد التوبة[1932] لانه فى هذا اليوم يكفر عنكم الخ[1933] .

وكذلك ألزم القطع[1928] فى البقية والمكروه [من القربان] والرجل النجس الذى ياكل شيئا مقدسا[1934] ، كما الزم فى اكل الشحم ، الغرض تعظيم امر القربان[2929] كما سيبيّن. اما إدانة المحكمة بالموت[1913] فتجدها فى الامور العظيمة. اما فى فساد اعتقاد او فى مظلمة عظيمة جدا اعنى فى الشرك وارتكاب الفحش وسفك الدماء[1935] ، وكل ما يؤدى لذلك وفى السبت[1936] لكونه يثبت اعتقاد حدث العالم ، وفى النبوة والشيخ

(1925) : ا ، كرت : ت ج (1926) : ا ، عبودهزره : ت ج (1927) طمطم : ت ، طمطس : ج (1928) : ا ، الكرت : ت ج [انظر : الاحبار ٧/٢٣] (1929) : ا ، القربن : ت ج (1930) : ا ، حمص بفصح واوكل بيوم هصوم : ت ج [انظر : الخروج ١٥/١٢٠ ، الاحبار ٢٩/٢٦] (1931) : ا ، يصيات مصريم : ت ج (1932) : ا ، التشوبه : ت ج (1933) : ع [الاحبار ٣٠/١٦] ، كى بيوم هزه يكفر [عليكم لطهر اتكم : ج] ، [وجو : ت] : ت ج (1934) : ا ، النوتر والفجدل ولطها شاكل قودش : ت ج [انظر : الاحبار ٧/٢١-١٦] (1935) : ا ، عبوده زره وجلوى عريوت وشفيلوت ديم : ت ج [ارتكاب الفحش المعنى الحرفى : كشف العورة ويعنى به : الزنا] (1936) : ا ، الشبت : ت ج [انظر : الخروج ٣١/١٥-١٣]

العاصى[1937] ، لعظيم الفساد الواقع من ذلك ضرب ابيه وامه ولعن ابيه وامه[1938] لعظيم القحة فى ذلك وكونه يفسد نظام المنازل[1939] الذى هو الجزء الاول من المدينة . اما ابن عقوق ومارد[1940] فلما[1941] يئول من امره فانه سوف يقتل ضرورة ، وخاطف الانسان[1942] لانه يعرض به للموت .

وكذلك السارق[1943] ، انما تعرّض ليقتل كما بينوا عليهم السلام ، فهؤلاء[1944] الثلثة اعنى ابن عقوق ومارد والخاطف لانسان وبايعه والسارق[1945] انماهم سافكوالدماء[1946] بالمال لا تجد ادانة المحكمة بالموت فى شئ آخر[1913] خارجا[1947] عن هذه العظائم . وليس كل الفواحش
(٢٨٧ – ب) ج محكوم عليها من المحكمة بالموت[1948] الا التى هى التى | تاتّيا[1949] او اشنع
(٩١ – ١) م او الاغراء بها اشد | . وما لم يكن كذلك فهو بالقطع[1950] فقط ، ولا ايضا كل انواع الشرك يعاقب بالموت من المحكمة[1951] الا اصول عبادتها مثل الدعوة لها والمتنبئ باسمها والمجيز على النار والجان والتابعة والساحر[1952] .

وبيّن دوانه اذ لابد من قصاصات فلا مندوحة من اقامة حُكّام مفترقين فى كل بلد. ولا بد من بينة ، ولا بد من سلطان يُخاف ويُرهَب : و يردع بانواع الارداعات ، و يقوّى يد الحكام ويشدّ منهم . فقد

(1937) : ا ، وزنى مرا : ت ، (1938) : ا ، مكه ابيو وامو و مقلل ابيو و امو : ت ج [– امو ١–٢ : ج] [انظر : الخروج ١٧/٢١ ، ١٥ ، الاحبار ٩/٢٠] (1939) المنازل : ت ، المنزل : ج (1940) : ع [الخروج ١٧/٢١ ، ١٥] ، بن سورروموره : ت ج (1941) فما : ج ، لما : ن (1942) : ا ، وجونب نفش : ت ج (1943) : ا ، هيابمحترت : ت ج [انظر : الخروج ١/٢١] (1944) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (1945) : ا ، بن سوررو موره و جونب نفش و مكرو و هبا بمحترت : ت ج (1946) : ا ، شوفكى دميم : ت ج ، (1947) خارجا : ت ، خارج : ج (1948) : ا ، المربوت بميتت بيت دين : ت ج (1949) تاتيا : ت ، تاتى : ج (1950) : ا ، بكرت : ت ج (1951) : ا ، عبودة زره بميتت بيت دين : ت ج (1952) : ا ، و متنبا بشمه و معبير باش [نبو : كاش : ج] و اوب و يدعو نى (1939) المنازل : ت ، المنزل : ج و مكشف : ت ج

تبينت علل جميع الفرائض [1953] التى احصيناها فى كتاب القضاة [1954]، وينبغى ان ننبه منها على آحاد جاءت هناك بحسب غرض هذه المقالة من ذلك ما يتعلق بالشيخ العاصى [1955].

اقول إنه لما علم الله تعالى ان احكام هذه الشريعة قد يحتاج فى كل زمان ومكان [0956] بحسب اختلاف المواضع والطوارئ وقرائن احوال الى زيادة فى بعضها او نقصان من بعض، نهى عن الزيادة والنقصان وقال : لا تزيدوا عليه ولا تنقصوا منه [1957] لان ذلك كان يؤدّى لفساد قوانين الشريعة وللاعتقاد [1958] فيها انها ليست من قبل الله، واباح مع ذلك لعلماء كل عصر اعنى المحكمة العليا [1959] ان يحتاطوا لثبات هذه الاحكام الشرعية بامور يستجدّونها [1960] على جهة سدّ الصديعة [1961] ويخلّدوا [1962] تلك الاحتياطات كما قالوا وصنعوا سياجا للتوراة [1963].

وكذلك ابيح لهم ايضا ان يعطلوا بعض اعمال الشريعة وابيحوا بعض محظوراتها [1964] فى حالة ما، وبحسب نازلة ما ولا يخلّد ذلك كما بينا فى صدر شرح « المشنه » فى فتاوى مؤقتة [1965]. فبهذا التدبير | تدوم (٩١-ب) م
الشريعة واحدة ويُدبَّر كل زمان وفى كل نازلة بحسبها. ولو كان هذا النظر الجزئى مباحا [1966] لكل احد من العلماء لهلك الناس بكثرة الاختلاف وتشعب المذاهب. فنهى تعالى عن التعرض لهذا، سائر العلماء الا المحكمة العليا [1959] فقط، وامر بقتل من يخالفهم لأنه ان قاومهم كل نظّار [1967] بطل الغرض المقصود وتعطلت الفائدة.

(1953) : ا، المصوت : ت ج (1954) : ا، سفر شوفطيم : ت ج (1955) : ا، بزقن ومرا : ت ج (1956) ومكان : ت، وزمان : ج ن (1957) : ع [التثنية ١٢/٣٢]، لا توسف عليو ولا تجرع ممنو : ت ج (1958) للاعتقاد: ت، للاعتقادات : ج (1959) : ا، بيت دين هجدول · ت ج (1960) يستجدونها : ت ج، يستندوها : ن (1961) الصديمة : ت ج، الشريعة ن [فى الفقه الاسلامى : الذريعة] (1962) يخلدوا : ت، يخلدون : ج (1963) : اوعسو سييج لتوره : ت ج [مشنه، ابوت ١/١] (1964) محظوراتها: ت ج، محذوراتها : ن، محضوراتها : ى (1965) : ا، هورات شعه : ت ج (1966) مباحا : ت، محال : ن، مكالا : ج (1967) نظار : ت، ناظر : ج

واعلم ان ارتكاب منهيات الشريعة ينقسم اربعة اقسام.

احدها المضطر[1968] .

والثانى. الساهى[1969] .

والثالث المتعمد[1970] .

والرابع المتعدى بيد رفيعة [عَمْدَ يَدٍ][1971]

اما المضطر[1968] فقد نص فيه بان لا يعاقب ولا اثم عليه اصلا قال تعالى : اما الفتاة فلا يصنع بها شئ اذ ليس لها خطيئة توجب القتل[1972] .

واما الســاهى[1969] فهو آثم لانه لو بالغ فى التثبت والتحرز لما وقعت له سهوة[1973] لكنه لا يعاقب ، بوجه لكنه تلزمه الكفارة[1974] ولذلك ياتى بقربان[1975] . وهنا قسمت التوراة بين الرجل العامى او الملك او الكاهن الكبير[1976] او مُفتٍ[1977] . واستفدنا من ذلك ان كل فاعل او مفتٍ بحسب اجتهاده ان لم يكن المحكمة العليا او الكاهن الكبير[1978] فهو من قبيل المتعمد[1970] . وليس يُعدّ من الساهين[1979]، ولذلك يقتل الشيخ العاصى[1980] ، وان كان عمل وافتى بحسب اجتهاده. اما المحكمة العليا[1981] فلهم اجتهادهم فان غلطوا كانوا ساهين[1982] كما قال تعالى :

(1968) : ا ، الانوس : ت ج (1969) : ا ، الشـوجج : ت ج (1970) : ا ، المزيد : ت ج (1971) : ا ، عوسه بيد رمه : ت ج [انظر المدده ١٥ /٣٠ —] (1972) : ع [التثنية ٢٢/٢٦] ، و لنعره لا تمسه دبر اين لنعره حطاموت : ت ج (1973) : ا ، شجيجه : ت ج (1974) : ا ، صريك كفره : ت ج (1975) : ا ، يبيا بقربن : ت ج (1976) : ا ، بين يحيد هريوط [هديوط : ت] او ملك او كهن جدول : ت ج (1977) مفت : ت ، مفتى : ج (1978) : ا ، بيت دين هجدول او كهن جدول : ت ج (1979) : ا ، الشوججيم : ت ج (1980) : ا ، زقن ممرا : ت ج (1981) : ا ، بيت دين هجدول : ت ج (1982) : ا ، شـوججيم : ت ج

وان سهت جماعة اسرائيل كلها الخ [1983] . ومن اجل هذا الاصل قالوا عليهم السلام [1984] : الخطأ فى التعليم سهوا كالمتعمد [1985] يعنى ان المُقصر فى العلم و يفتى و يعلم بحسب قصوره، انما ذلك المتعمد [1986] . | لان ليس (٩٢-١) م
حكم من اكل قطعة شحم كُلَى بظنته انها من شحم أَلْيَة كمن اكل شحم كُلَى وهو يعلم انه شحم كُلَى ، غير انه ما علم ان شحم الكُلَى من الشحم الحرام، لان هذا و ان كان يقرّب قربانا [1987] لكنه قريب من المتعمد [1988] هذا ان كان عاملا فقط. اما المفتى بحسب جهله [1989] فهو متعمد [1990] بلا شك، لانه لم يعذر النص في الفتوى بغلط الا للمحكمة العليا [1981] خاصة.

واما المتعمد [1991] فيلزمه الحدّ المنصوص. اما ادانة المحكمة بالموت او السوط اوالضرب للتمرد على المخالفين الذين لا عقاب لهم بالسوط [1992] اوغرامة . واما تلك الاعتداآت [1993] التى سوّى [1994] فيهابين الساهى و المتعمد [1995] فتلك [1996] لكثرة وقوعها بسهولة لكونها اقوالا لا افعالا اعنى يمين الشهادة و يمين الوديعة [1997] وكذلك امة مخطوبة [1998] سهل امرها لكثرة وقوعه [1999] لتسيبها [2000] لانها لا كاملة العبودية ولا كاملة الحرية ولا ذات بعل على الكمال، كما رووا فى تفسير هذه الفريضة [2001] .

واما المتعدى بيد رفيعة [2002] [عَمْدَيَدٍ] فهو المتعمد [1991] الذى يتّقح ويجلّح [2003] ويعلن بتعدّيه فكان هذا ليس يتعدى لمجرد الشره

(1983): ع [الاحبا ر ٤ / ١٣] و ام كل عدت يسرال يشجو و جو : ت ج (1984) عليهم السلام: ج ، ز. ل : ت (1985) : ا ، شججت تلمود عوله زدون: ت ج (1986): ا ، كزيد : ت ج (1987) : ا ، قربن: ت ج (1988): ا ، قروب لمزيد: ت ج (1989) جهله : ت ج ، جهده : ن (1990) :ا ، مزيد: ت ج (1991) : ا ، المزيد : ت ج (1992) : ا ، ميتت بيت دين او ملقوط او مكت ،ردوت عل لا وين شاين لوقين عليهن : ت ج (1993) : ا ، العبيروت : ت ج (1994) سوى : ت ، ساوى : ج (1995) : ا ، السوجج و المزيد : ت ج : ت ج (1996) فتلك : ج (1997) : ا ، شبوعت همدوت و شبوعت هفقدون : ت ج (1998): ع [الا حبار ١٩/ ٢٠] ، شفحه حروفه: ت ج (1999) و قوعه : ت ،و قوعها : ج (2000) لتسيبها : ت ج ، لتكسيبها : ن (2001) : ا ، المصوه : ت ج (2002) : ا ، عوسه بيد رمه : ت ج (2003) يجلح : ت ، يجله فنيم : ج

اولنيل ما منعته الشريعة من نيله لسوء خلقه فقط ، بل لمقاومة الشريعة و مناصبتها . و لذلك قال عنه: فقد ازدرى بالرب(2004) وهو يقتل بلا شك.

و هذا يفعله من فعله الا عن رأى حصل له يقاوم به الشريعة ، ومن اجل هذا جاء التفسير المروى يتكلم الكتاب فى الشرك (2005) لانه الرأى المناصب لقاعدة الشريعة. لانه لا (2006) | يعبد قط كوكبا (2007) الا من اعتقد فيه (٩٢ - ب) م
القدم كما بينا فى تأليفنا مرات. وهكذا هو الحكم | عندى فى كل تعدٍّ (٢٨٨ - ١) ج
يبدو منه نقض الشريعة و مناصبتها ، لو اكل عندى شخص من اسرائيل لحما مع حليب او لبس ثوبا مختلطا او حلق اطراف رأسه (2008) تهاونا و استخفافا عن رأى يتبين منه انه (2009) غير معتقد لصحة هذا التشريع لكان هذا عندى : انه ازدرى بالرب (2004) . و يقتل قتل كفر لا قتل قصاص مثل اناس المدينة الضالة (2010) الذين يقتلون قتل كفر لا قتل قصاص. ولذلك تحرق اموالهم و ليست لورّاثهم مثل من يحكم عليه بالموت. من المحكمة (2011) ، و هكذا ايضا قولى (2012) فى جمع (2013) من اسرائيل تمالؤوا (2014) على التعدّى على اى فريضة (2015) كانت و تحكموا متعدين (2016) فانهم يقتلون بجملتهم. تعلم ذلك من قضية بنى رؤبن و بنى جاد الذين جاء فيهم : وقالوا جميعا فلتصعد اليهم للقتال (2017) ثم بيّن لهم (2018) عند الانذار(2019) انهم قد كفروا فى تمالوئهم (2020) على هذه الاعتداء [ات] (2021)

(2004) : ع [العدد ١٥/٣٠] ، ات الله هوا مجدف : ت ج (2005) : ا ، بعبوده زره هكتوب مدبر : ت ج (2006) لا : ت ، لم : ج (2007) كوكبا : ت ، كوكب : ج (2008) : ا ، بسر بحليب او لبش شعطنز فات راش : ت ج (2009) انه : ت ، - : ج (2010) : ا ، كانشى عيد هند حت : ت ج (2011) : ا ، كشار هرجوى بيد دين : ت ج (2012) ايضا قولى : ت ، قولى ايضا: ج (2013) جمع: ت ، جميع : ج (2014) تمالووا : ت ، تمالوا: ج ن (2015): ا ، مصوه: ت ج (2016) : ا ، و عسو بيد رمه : ت ج (2017): ا ، و يامرو كل هعده لملوت عليهم لصبا : ت ج [انظر يشوع ٢٢ / ١٢ و لكن المولف لم ينقل النص كاهو و نحن ترجمنا النص المذكور هنا] (2018) لهم : ت ، - : ج (2019) : ا ، المتراه : ت ج (2020) تمالوئهم : ت ، تماليهم : ج ن (2021): ا ، العبيره : ت ج

وارتدوا عن الدين كله وهو قولهم لهم [2018] : بزيغكم اليوم عن اقتفاء الرب [2022] وجوابهم هم ايضا : ان كان بتمرد الخ [2023] .

فحصّل هذه الاصول ايضا فى القصاصات، ومما اشتمل عليه ايضا كتاب القضاة [2024] إبادة ذرية عماليق [2025] لانه كما يقاصَص الشخص ينبغى ان تُقاصَص القبيلة الواحدة او الملة الواحدة لترتدع كل القبائل، ولا يتعاونوا على الفساد ، لانهم يقولون لان لا يُفعل بنا ما فُعل ببنى فلان حتى [2026] نشأ فيهم الشرير المفسد الذى لا يبالى لرداءة نفسه ولا يروّى فى شر يفعله ، لا يجد | مساعدا من قبيلة يساعده على شروره التى (٩٣-١)م يريد وقوعها فعملاق [2027] الذى بادر بالسيف امر باستئصاله بالسيف وعمون ومؤاب الذين عاملوا باللؤم وسـبّبوا اذية باحتيال عوقبوا بالإبعاد عن المصاهرة [2028] وترذيلهم واجتناب مودتهم لا غير . كل هذه الامور تقدير إلٓهى للقصاص ان لا يكون فيه افراط ولا تفريط الا كما بين تعالى : على قدر ذنبه [2029] ، ومما اشتمل عليه هذا الكتاب تحضير المكان والوتد [2030] لان من اغراض هذه الشريعة كما اعلمتك النقاء واجتناب المرثاث والقذارات وان لا يكون الانسان كالبهائم.

وفى هذه الفريضة [2031] ايضا تقوية يقين المقاتلين بهذه الأفعال بان السكينة [2032] حالّة فى ما بينهم كما بيّن فى علة ذلك . لان الرب الهك سائر فى وسط محلّتك [2033] ودرج معني اخر وقال : لئلا يرى فيك

(2022) : ع [يشوع ٢٢/١٦] ، لشوب هيوم ماحرى الله : ت ج (2023) : ع [يشوع ٢٢/٢٢]، ام بمرد وجو : ت ج (2024): ا ، سفر شوفطيم : ت ج (2025) : ا ، زرع عملق : ت ج (2026) حتّى : ت ، فحتّى : ج (2027) : ا ، فعملق : ت ج (2028) عن المصاهرة : ت ، من المصادرة : ج (2029) : ع [التثنية ٢/١٥] ، كدى رشعتو : ت ج (2030) : ا ، انسفر هتقنت يدويتد : ت ج [كتاب القضاة لابن ميمون يعنى مشنه التوراة] (2031): ا ، المصوه : ت ج (2032): ا ، الشكينه: ت ج (2033): ع [التثنية ٢٣/١٤] ، كى الله الهيك متهلك بقرب محنك : ت ج

امرا قبيحا فينصرف عنك[2034] تحذيرا مما هو معلوم من الفسوق بين الاجناد فى المعسكر اذا طال مقامهم فى الغيبة عن بيوتهم، فامرنا تعالى بافعال تشعر بحلول السكينة[2032] بيننا لنسلم من تلك الافعال فقال : فلتكن محلتك مقدسة لئلا يرى فيك امرا قبيحا الخ[2035] حتى ان رجلا مدنسا بالليل[2036] أمر بخروجه عن العسكر حتى تغيب الشمس[2037] . وبعد ذلك يدخل المحلة[2038] حتى يكون فى خلد كل احد[2039] ان المعسكر كمقدس لله[2040] و ان ليس هو كعساكر الامم[2041] للفساد و العدوان و اذية الغير. (٩٣ - ب) م وأخذ قرينتهم لا غير، بل قصدنا نحن اصلاح الناس لطاعة الله و نظم احوالهم و قد اعلمتك انى انما اعلل ظاهر النص.

ومما اشتمل عليه ايضا هذا الكتاب احكام فى المرأة الجميلة[2042] وقد علمت قولهم : لا تتكلم التوراة الا بنظرة الشهوة[2043] ، ومع ذلك تضمنت هذه الفريضة[2044] من الاخلاق الكريمة التى ينبغى ان يتخلق بها الفضلاء ما انبه عليه. وذلك انه مع كونه غلبته شهوته[2045] ولم يمكنه الصبر، فلا بد من افرادها لموضع مستور وهو قوله : فتدخلها بيتك[2046] . ولا يجوز له ان يضطرها الى المعركة[2047] كما بينوا. ثم انه لا يحل له ان ينكحها مرة ثانية حتى يسكن حزنها و يفتر همها ولا تمنع من التحزن و التشعث و البكاء كما نص: فتبكى اباها و امها الخ[2048]

(2034): [التثنية ٢٢/١٤]، و لا يراءبك عروت دبر و شب ما حريك: ت ج (2035) : ع [التثنية ٢٣/١٤] ، وهيه محنيك قدوش و لا يراءبك عروت دبر و جو: ت ج (2036): ا، بمل قرى : ت ج (2037) : ا ، يعريب شمسو : ت ج (2038) : ع [الاحبار ١٤/٨، ١٥/١٦؛ العدد ١٩/٧، التثنية ٢٣/١٢-١١،] و احريبوا ال همحنه : ت ج (2039) احد : ت ، و احد : ج (2040) : ا ، كقدش الله : ت ج (2041) : ا ، الجوبم : ت ج (2042) : ا ، السفر [يعنى ايضا كتاب القضاة له فى مشنه توره] دين يفت تار [انظر : التثنية ٢١/١٤-١٠] (2043) : ا ، لا دبره توره الا كنجد هيصر : ت ج [انظر اقدوشين ٢١ ب] (2044) : ا ، المصوه: ت ج (2045) : ا ، جبر يصرو عليو : ت ج (2046) : ع [التثنية ٢١/١٢] ، ال توك بيتك : ت ج (2047) : ا ، يلحصنه بملحمه : ت ج [قدوشين ٢٢ : ب] (2048): ع [التثنية ٢١/١٣]، و بكته ات ابيه - [وات امه : ج] و جو : ت ج

لان لذوى الحزن راحة فى بكائهم واثارة احزانهم حتى تكلّ قواهم الجسمانية عن احتمال ذلك العرض النفسانى كما لذوى الفرح راحة بانواع اللعب [2049].

فلذلك اشفقت الشريعة عليها ومكنتها من ذلك حتى تملّ البكاء والحزن. وقد علمت انه انما نكحها حينما كانت أُمَتمية [2050] وكذلك طول الثلاثين يوما تُعلن بدينها ولو بالشرك [2051] ولا تنازَع فى اعتقاد طال تلك المدة. ومع ذلك ان لم يردّها على احكام الشريعة فلا تُباع ولا يسترقّها، فقد رعت الشريعة حُرْمة [2052] كشف [2053] الجماع [2054]، ولو كان بعصيان ما اعنى كونها أُمية [2055] حينئذ. ومع هذا قال. ولا تسترقّها لكونك قد اذللتها [2056] فقد بان ما فى هذه الفريضة [2057] من الخلق الكريم. وتبينت علل جميع فرائض [2058] هذا الكتاب [2059]

فصل مب [٤٢] (٩٤–ا) م

الفرائض [2060] التى تضمنتها الجملة السابعة وهي الاحكام المالية هى التى احصيناها فى بعض كتاب القضاة [2061] وبعض كتاب البيوع [2062] وهى كلها ظاهرة العلة. وذلك انها تقدير احكام عدل فى المعاملات الجارية بين الناس بالضرورة، وان لا يخرج فيها عن التعاون المفيد للفريقين، لا ان يقصد احد المتعاملَين توفير حظه بالكلية وكونه | هو (٢٨٨–ب) ج الرابح من كل جهة. اول ذلك ان لا يكون ثم غبن عند التبايُع الا الأرباح

(2049) اللعب : ت ، الا لعاب : ج (2050) : ا ، بجيوته : ت ج (2051) : ا ، عبوده زره : ت ج (2052) حرمة : ت ج ، حرمت : ن (2053) كشف : ن : ، كشفة : ت ج كشفت : ى (2054) الجماع : ت ج ، النكاح : ن (2055) : ا ، جويه : ت ج (2056) : ع [التثنية ٢١/١٤] ، تتمربه تحت اثر عنيته : ت ج (2057) : ا ، المصوه : ت ج (2058) : ا ، مصوت : ت ج (2059) : ا ، السفر : ت ج (2060) : ا ، المصوت : ت ج (2061) : ا ، سفر شوفطيم : ت ج (2062) : ا ، سفر قنين : ت ج

المعتادة المتعارفة ووضع شروط بها يصح العقد ونهى عن الغبن ولو بالقول كما هو مشهور.

ثم قانون اربعة أمناء [2063] : ووجه العدل والانصاف فيه بيّن، وذلك ان الامين الاعتباطى [2064] الذى لافائدة له اصلا فى هذه المخالطة، وانما هو متفضل معفو عن كل شئ [2065] وكل جائحة تطرأ هى فى كيس صاحب المال والمقترض [2066] الذى الفائدة كلها له، ورب المال هو المتفضل عليه والمسئول عن كل شئ [2067] وجميع الجوائح الطارئة فى كيس المقترض [2068] إما موضوع الاجرة والمؤجر [2069]، فكل واحد منهما اعنى الامين ورب المال [2070] مشتركان | فى الفائدة، فلذلك قُسّمت الجوائح (٩٤ - ب)م بينهما ما كان من الجوائح من اجل قلة مبالغة فى التحفظ، فهو فى كيس الامين [2071] وهى مسروقة ومفقودة لان فى السرقة والفقدان [2072] تضييع ما للحزم الكثير والاحتياط الزائد.

وما كان من الجوائح لاحيلة فى منعه وهى المكسوحة والمسلوبة والميتة [2073] التى هى ظروف قهرية [2075] فهى فى كيس رب المال. ثم بولغ فى الرفق بالاجير لفقره وامر باستعجال اجرته وان لا يغبَن فى شئ من حقه اعنى ان يُعطَى بقدر خدمته، ومن الرحمة له ان لا يمنع واو البهيمة من الاكل مما يعملان فيه من الاغذية [2076] بحسب احكام هذه الشريعة ومن الاحكام المالية ايضا الموارث: وذلك خلق فاضل

(2063): ا، دين ار بعه شومرين: ت ج (2064): ا، شومرحنم: ت ج (2065): ا، فطورمن هكل: ت ج (2066): ا، وشوال: ت ج (2067): ا، وحيّيب بكل: ت ج (2068): ا، الشوال: ت ج (2069): ا، نوسا سكر وهوكر: ت ج (2070): ا، وهشومر ويعل هممون (2071): ا، الشومر: ت ج (2072): ا، جنبه وابده. الجنبهو الابده: ت ج (2073): ا، شبوره وشبويه ومته: ت ج (2075): ا، اونسين: ت ج (2076) الاغذية: ت، اغذية: ج

اعنى ان لايمنع الأنسان خيرا من مستحقه ، و اذ وهو مارّ للموت فلا يحسد وارثه ولأ يبذر ماله بل يتركه لمن هو احق الناس به و هو الاقرب فا [2077] لاقرب : لادنى ذوى قرابته فى عشيرته [2078] . وقد بين ذلك الولد ثم الاخ ثم العمّ على ما هو مشهور يفضّل اكبر اولاده لتقدّم وُدهولايتبع هواه : ليس له ان يعطى حق البكرية لابن المحبوبة الخ [2079]. وهذا الخلق تَرعاه وتتأكد عليه هذه الشريعة العادلة جدا، اعنى مراعاة الاقارب و الاشتمال عليهم.

قد علمت قول النبي : وذو القساوة يسئ الى جسده [2080] ونص التوراة فى الصدقات : لاخيك المسكين الخ [2081] و الحكماء [2082] عليهم السلام [2083] يحمدون جدا خلق الشخص الذى يقرب اقرباءه و يتزوج بنت اخته [2084] و قد علمتنا التوراة فى هذا الخلق مبالغة عظيمة جدا وهى ان الانسان ينبغى له ان يرعى قريبه ويوصل صلة [2085] الرحم جدا ، ولو عدا عليه قريبه وظلمه ، ولو|كان ذلك القريب فى غاية الفساد ولابد (٩٥-١)م ان يلحظ القريب النسب بعين رعاية قال تعالى : لاتكره الآدومىّ لانه اخوك [8086]

وكذلك كل من احتجت اليه يوما مّا ، وكل من استنفعت به [2087] و وجدته فى [2088] وقت شدة، ولو اساء عليك بعد هذا لابد ان يلتزم

(2077) فا : جـ ، فى ا : ت ، (2078) : ع [العدد ١١/٢٧] ، لسارو هقروب اليو مشفحتو : ت جـ (2079): ع [التثنية ١٦/٢١] ، لا يوكل لبكر ات بن هادوبه وجو : ت جـ (2080) : ع [الامثال ١٧/١١] ، و عوكى شارو اكزرى : ت جـ (2081) : ع [التثنية ١١/١٥] ، لا حيك لعنيك و جو : ت جـ (2082) : ا ، الحكيم : ت جـ (2083) عليهم السلام: جـ ، ز . ل : ت (2084) : ا ، يكون مقرب ات قروبيو و نوسا ات بت احوتو : ت جـ [يباموت ٦٢ ب] (2085) يوصل صلة : ت ، يوثرعله : جـ (2086) : ع [التثنية ٧/٢٣] ، لا تتعب ادمى كى احيك هوا : ت جـ (2087) به : ت ، - : جـ (2088) فى : جـ ، - : ت

له حق عما تقدم قال تعالى: ولا تكره المصرى لانك كنت نزيلا فى ارضه [2089] . وقد شهر قدر ما اساء الينا المصريون [2090] ، بعد ذلك فارى كم خلق فاضل نتعلم من هذه الفرائض [2091] . وهذان ليسا من هذه الجملة السابعة لكن من اجل رعاية الاقارب بالارث خرج بنا القول الى مصرى وادومى [2092]

فصل مج [٤٣]

الفرائض [2091] التى تضمنتها الجملة الثامنة هى الفرائض [2091] التى احصيناها فى كتاب الازمنة [2093] وكلها مُبيّنة العلة فى النص الاالقليل. اما امر السبت فعلته اشهر من ان تحتاج الى بيان، قد عُلم قدر ما فيه من الراحة، وصار سُبْع عمر كل شخص فى لذة وراحة من التعب والنصب الذى لاينفك منه صغير ولا كبير مع تخليد الرأى العظيم الخطير [2094] جدا فى الاحقاب، وهو القول بحدث العالم. وامر [2095] صوم الكفارة [2096] ايضا بيّن العلة لاعطاء رأى التوبة [2097] وهو اليوم الذى نزل فيه سيد

(٩٥ - ب) م النبيين بالواح ثانوية [2098] وبشرهم بغفران ذنبهم | العظيم، وكان ذلك اليوم للأبد يوم توبة وعبادة محضة. ولذلك اطرحت فيه كل لذة جسمانية وكل سعى فى منفعة جسمانية اعنى عمل الصنائع واقتصر فيه على الاعترافات [2099] اعنى الاعتراف بالآثام والرجوع عنها.

اما الايام الطيبة [2100] ، فكلها للأفراح والاجتماعات الملذة

(2089): ع [التثنية ٢٢/٧]، لا تتعب مصرى كى جرهييت بارصو: ت ج (2090): ا، هرعولنو مصريم : ت ج (2091): ا، المصوت: ت ج (2092): ا، لمصرى و ادى: ت ج (2093) : ا، سفر زمنيم: ت ج (2094) الخطير : ج، الخطر : ت (2095) امر : ت، اما: ج (2096): ا، صوم كفور : ت ج (2097): ا، التشوبه : ت ج (2098): ا، بلوحت شنبوت : ت ج (2099) : ا، الودويم : ت ج (2100) : ا، يميم طوبيم : ت ج

التى [2101] لابد للانسان منها على الاكثر، وهى ايضا مفيدة فى المصادقات التى تُطلب ان تقع بين الناس فى الاجتماعات المدنية، وتخصيص تلك الايام معلّل. اما [2002] الفصح [2103] فشهور [2104] خبره وكونه سبعة ايام، لان دورا لسبعة ايام دور وسط بين اليوم الطبيعى والشهر القمرى. وقد علمت ان لهذا الدور مدخلا كبيرا [2105] فى الامور الطبيعية وكذلك هو ايضا فى الامور الشرعية لان الشريعة تتشبه بالطبيعة دائما وتكمّل الامور الطبيعية بنحو ما، لان الطبيعة ليست ذات فكرة وروية. والشريعة تقدير وتدبير الاله الذى هو مفيد العقل لكل ذى عقل. وما هذا غرض الفصل فلنرجع لما نحن الآن بسبيله.

و [عيد] الاسابيع [2106] | هو يوم اعطاء التوراة [2107] ومن تعظيم (٢٨٩-ا) ج
ذلك اليوم واركباره عدة الأيام من اول الاعياد اليه كمن ينتظر وصول احب الناس اليه، فانه يعدّ الايام بالساعات [2108] وهذه هى علة حساب الحزمة [2109] من يوم انفصالهم من مصر الى يوم اعطاء التوراة [2107] الذى هوكان القصد والغاية بخروجهم: واتيت بكم الىّ [2110]. وما كان ذلك المشهد العظيم الايوما واحدا [2111] | . كذلك تذكاره فى كل سنة يوم واحد. (٩٦-ا) م
اما اكل الفطيرة [2112] فلوكان يوما واحدا لما شعرنا به ولا تبيّن امره لان كثيرا ما يأكل الانسان النوع الواحد من الاطعمة يومين وثلثة. وانما يبيّن امره ويشهر خبره بمداومة اكله دورا كاملا.

(2101) التى: ت، الذى: ج (2102) اما: ت، —: ج (2103): ا، فسح: ت ج (2104) فشهور: ت، مشهور: ج (2105) مدخلا كبيرا: ج، مدخل كبير: ت، (2106): ا، وشبوعوت: ت ج (2107) متن توره: ت ج (2108) بالساعات: ت، ساعات: ج (2109): ا، سفيرت عمر: ت ج (2110): ع [الخروج ١٩/٤]، وابيا اتكم الى: ت ج (2111) يوما واحدا: ج، يوم واحد: ت (2112): ا، المصه: ت ج

كذلك رأس السنة [2113] يوم واحد اذ هو يوم توبة وتنبيه الناس من غفلتهم. ولذلك ضرب فيه الصُّور [2114] كما بينا فى « مشنه التوراة » وكأنه توطئة و افتتاح ليوم الصوم [2115] على ما تراه مشهورا فى آثار الملة من ملاحظة : عشرة ايام من رأس السنة الى يوم الكفارة [2116].

اما [عيد] المظلة [2117] الذى قُصد به الفرح والسرور، فسبعة ايام ليشهر الامر. و اما كونه فى هذا الفصل فقد بيّن فى التوراة علة ذلك : عند ما تجمع غلاّتك من الصحراء [2118] يعنى وقت الفرجة [2119] والراحة من الاشغال الضرورية. وقد ذكر ارسطو فى تاسعة الاخلاق ان هكذا كان الامر المشهور فى الملل قديما عندهم قال بهذا النص [2120]، « الذبائح القديمة والاجتماعات كانت تكون بعد جمع الثمار كأنها قرابين من اجل الفرجة [2119] » هذا نصه. و ايضا فان سكن المـَظلّة [2121] فى هذا الوقت محتمل لاحرّ شديد ومطر مُقلق. وهذان العيدان جميعا اعنى المظلة [2121] والفصح [2122] يعطيان رأيا وخلقا.

اما الرأى فى الفصح [2122] فتذكار علامات مصر [2123] وتخليد ها فى الاحقاب. واما الرأى فى المظالّ [2124] فتخليد علامات الصحراء [2125]
فى الاحقاب. واما الخلق فهوان يكون الانسان يتذكر ابدا ايام | الشدة (٩٦ - ب) م
فى ايام الرخاء ليعظم شكره لله، و يحصل له تواضع وخشوع فياكل [2126]

(2113) : ا ، راش هشنه : ت ج (2114) : ا ، الشوفر : ت ج (2115) الصوم : ج ، هصوم : ت (2116) : ا ، عسرت يميم شمراش هشنه و عديوم هكفوريم : ت ج (2117) : ا ، سوكوت : ت ج (2118) : ع [الخروج ١٦/٢٣] ، با سفك ات معسيك من هسده: ت ج (2119) الفرجة : ت ، الفرغة : ج (2120) اخلاق نكوما خيان الكتاب ٨ [١١٦٠-١-٢٥ - ٢٨] (2121) : ا ، السوكه : ت ج (2122) : ا ، وفسح : ت ج (2123) : ا ، اوندت مصريم : ت ج (2124) : ا ، سكوت : ت ج (2125) : ا ، اوتت المدبر : ت ج (2126) فياكل : ت ، فى اكل : ج ن

الفطير و المُرّ فى الفصح [2127] ليذكر ما جرى علينا . و كذلك يخرج من البيوت ويسكن فى الأخصاص (+) كما يفعل الاشقياء سكّان البرارى و القفار ليتذكر، ان هكذا كانت حالتنا قديما [2128] : انى فى المظالّ اسكنت بنى اسرائيل الخ [2129] و انتقلنا من ذلك لسكون [2130] البيوت المزخرفة فى اطيب موضع من الارض واخصبه بافضال الله و بمواعيده لآبائنا لما كانوا قوما كاملين فى آرائهم و خلقهم اعنى ابراهيم و اسحق ويعقوب. إذ هذا مما عليه مدار [2131] الشريعة ، اعنى ان كل انعام ينعم به و انعم انما هو باستحقاق الآباء [2132] بان يحفظوا طريق الرب ليعملوا بالبر و العدل [2133] و اما كون المظال [2124] يخرج منه لعيد ثان اعنى الاجتماع فى اليوم الثامن [2134] فذلك ليكمل فيه من المسرات مالا يمكن فعله با لمظال [2124] الا فى الدور المتسعة و المبانى.

و اما اربعة انواع السعوف الموجودة فى لولب [2135] فقد ذكر الحكماء (++) عليهم السلام [2136] فى ذلك تعليلا ما على جهة التاويلات [2137] التى طريقها معلوم عند من فهم كلامهم. و ذلك انها عندهم على صورة النوادر الشعرية، لاعلى ان ذلك هو معنى ذلك النص . فانقسم الناس فى التاويلات [2137] قسمين قسم تخيل انهم قالوا ذلك على جهة تبيين معنى ذلك النص، و قسم استخف بها و اتخذها ضحكة ، اذ هو بيّن واضح ان ليس هذا هو معنى النص و ذلك القسم ضارَب و كابَر على تصحيح التاويلات [2137]

(2127) : ا ، مصه و مرور فى الفسح : ت ج (+) جمع خص = بيت من قصب او شجر : ا (2128) قديما : ت ، قديمة : ج (2129) : ع [الا حبار ٢٣/٤٣] ، كى بسكوت هو شبتى ات بنى يسرال : ت ج (2130) لسكون : ج ، لسكن : ت (2132) : ا ، بركوت ابوت : ت ج (2131) ، مدار : ت ج ، مراد : ن (2133) : ع [التكوين ١٨/١٩] ، وشمرودرك الله لعسوت صدقه و مشفط : ت ج (2134) : ا ، شمينى عصرت : ت ج (2135) : ا ، مينيم شب الولب : ت ج (++) : ا ، الحكيم : ت ج (2136) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (2137) : ا ، الدرشوت : ت ج

(٩٧-ا) م بزعمه و المحامات لها | و ظن ان ذلك هو معنى النص ، و ان حكم التاويلات [2137] حكم الاحكام المروية، ولم يفهم الفريقان انها على جهة النوادر الشعرية، التى [2138] لايلبس امرها على ذى فهم. و شهرت تلك الطريقة فى ذلك الزمان و استعمالها الكل كما يستعملون الشعراء الاقاويل الشعرية قالوا عليهم السلام [2139] يُعلّم بارقافَارا [2140] و ليكن لك و تد مع اداتك [2141] لاتقل : آذَنَك [سلاحاك] بل [قل] اُذْنَك [اداة السمع] ؛ [هذا] يُعلّم انه اذا سمع الرجل شيئا ملوما يضع اصبعه فى اذنه [2142]

ياليت شعرى هل هذا التانائى [2143] عند هؤلاء الجاهلين هكذا يعتقد فى شرح هذا النص و ان هذا هوغرض هذه الفريضة [2144] و ان الوتد [2145] هى الاصبع و آذَنك [2146] هى الأُذنان . ما اظن احدا من السالمى العقول يرى هذا ، بل هذا نادر شعرى مليح جدا حضّ به على خلق كريم وهو ان كما يحزم قول الفواحش يحرم سماعها . و اسند ذلك لنص على جهة التمثيلات الشعرية .

و هكذا كل ما يقال فى التاويلات لاتقل كذا بل [قل] كذا [2147] هذا معناه . وقد خرجت عن الغرض لكنها فائدة يحتاج اليها كل ذى (٢٨٩ - ب) ج عقل من المتشرعين | و الربانيين [2148] و ارجع الى نسق كلامنا . والذى يبدولى فى [2149] اربعة انواع السعوف الموجوة فى اولب [2135] انه فرح و سرور بخروجهم من الصحراء [2150] الذى كان : موضعا لازرع فيه

(2138) الى : ت ، الذى : ـ (2139) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ج (2140) : ا ، تى بر قفرا : ت ج (2141) : ع [التثنية ١٤/٢٣] ، و يتدتهيهلك على ازنك : ت ج (2142) : ا ، ال تقرا ازنك الا آزناك ملمد شام يشمع ادم دبر بجونه يتن اصبعو بتوك ازنو : ت ج [كتوبوت ٥ ١ ١] (2143) التانائى : ا ، التنا : ت ، التنه عليهم السلام : ج (2144) : ا ، المصود : ت ج (2145) : ا ، يتد : ت ج (2146) : ا ، ازنك : ت ج (2147) : ل ، الدرشوت ال تقرا كلك الا كاك : ت ج (2148) الربانيين : ج ، الربانين : ت (2149) فى : ت ، ان : ج (2150) : ا : المدبر : ت ج

ولا تين ولا كرم ولا رمان ولا ماء للشرب [2151] الى مواضع الاشجار المثمرة والانهار، فأخذ لتذكار ذلك اجمل ثمرها واطيبه رائحة واحسن عشبها ايضا اعنى صفصاف الجدول [2152] وهذه الاربعة انواع [2153] هي التي جمعت ثلثة اشياء : | (٩٧ - ب) م

احدها كثرة وجودها فى ارض اسرائيل فى ذلك الوقت، فيقدر كل احد عليها.

و [2154] المعنى الثانى اجمل [2155] منظرها و نضارتها طيبة الرائحة وهى الأترج، والآس. اما النخلة والصفصاف [2156] فعادم النتن والطيب.

و المعنى الثالث دوامها على نضارتها مدة سبعة ايام ما لايتهيأ ذلك فى الخوخ و الرمان والسفرجل والكمثرى ونحوها.

فصل مد [٤٤]

الفرائض [2157] التي تضمنتها الجملة التاسعة هى الفرائض [2157] التي احصينا ها فى كتاب المحبة [2158] وكلها بيّنة السبب ظاهرة العلة، اعنى ان غاية تلك العبادات تذكار الله دائما و محبته وخوفه و التزام الفرائض [2157] على العموم وان يُعتقد فيه تعالى ما هو ضرورى لكل متشرع ان يعتقده وهي الصلاة وقول: اسمع، وبركة الطعام [2159] وما اتصل بها و بركة الكهنة و التعاويذ و الكتابة على عضائد الابواب [2160] واقتناء سفر التوراة والقراءة فيه فى اوقات. كل هذه أعمال تُحصل آراء مفيدة. وذلك بيّن واضح لايحتاج الى كلام آخر، اذ ذلك تكرار لاغير.

(2151) : ع [العدد ٢٠/٥] : لا مقوم زرع وتانه وجفن ورمون وميم اين لشتوت : ت ج (2152) : ا، عربى نحل : ت ج (2153) : ا، الاربعت مينين : ت ج (2154) و : ت، - : ج (2155) اجمل: ت، جمال : ج (2156) : ا، اشروج وهدس لولب وعربه : ت ج (2157) : ا، المصوت : ت ج (2158) : ا، سفرا هبه : ت ج (2159) : ا، وقريات شمع وبركت همزون: ت ج (2160) : ا، وبركت كهنيم وتفلين ومزوزو : ت ج [انظر : التثنية ٦/٩،٨،٤ ، ١١/ ٢٠،١٨؛ الخروج ١٢/ ٩ ، العدد ٦/٢٦ - ٢٣]

(٩٨-١) م الفرائض[2157] التى تضمنتها الجملة العاشرة هى التى | احصيناها فى احكام البيت المنتخب ، و احكام ادوات المقدس و العاملين فيه و احكام دخول المقدس[2161] . وقد اخبرنا بفائدة هذه الجملة على العموم . و معلوم[2162] ان عابدى الوثن[2163] كانوا يقصدون لبنيان هياكلهم و اقامة صورهم فى اعلى موضع يجدونه هناك : على الجبال الشامخة[2154] . فلذلك ميّز[2165] ابراهيم ابونا جبل الموريا[2166] لكونه اعلى جبل هناك و اعلن فيه بالتوحيد و خصّص القبلة وحدّدها لعين الغرب ، لان قدس الاقداس[2167] فى الغرب و هو معنى قولهم : سكينة فى المغرب[2168] و قد بينوا عليهم السلام[2169] فى « غامرا يوما » ان ابانا ابراهيم[2170] حدد القبلة اعنى بيت قدس الاقداس[2171]

وعلة ذلك عندى انه لما كان الراوى المشهور فى العالم حينئذ عبادة الشمس وانها الإله ، فلاشك ، ان كان الناس كلهم يستقبلون الشرق فلذلك استقبل ابراهيم ابونا[2170] الغرب فى جبل الموريا[2166] اعنى فى المقدس[2172] حتى يستدبر الشمس الاترى اسرائيل عند ردتهم[2173] وكفرهم ورجوعهم لتلك الآراء القديمة الفاسدة ما فعلوا : ظهورهم

(2161) : ا ، هاكوت بيلت هبحيره و هلكوت حـكى همقدش و هموبديم بو و هلكوت بيات همقدش : ت ج (2162) و معلوم : ت ، و اعلم : ج (2163) : ا ، عوبدى عبوده زره : ت ج (2164) : ع [التثنية ١٢/٢] ، عل دهر هرميم : ت ج (2165) ميز : ت ، - : ج (2166) : ا ، هرهموريه : ت ج (2167) : ا ، قدش هقدشيم : ت ج (2168) : ا ، شكنيه بمعربـ : ت ج [بيا بترا ٢٥ : ا] (2169) عليهم السلام ج ، ر ل ت (2170) : ا ، ابرهم ابينو ، ت ج (2171) بيت قدش هقد شيم : ت ج (2172) : ا ، المقدش : ت ج (2173) ردتهم : ت ، رداتهم : ج

الى هيكل الرب و وجوههم نحوالشرق و هم يسجدون للشمس نحو الشرق [2174] . فافهم هذه الغريبة ولاشك ايضا عندى بان ذلك الموضع الذى ميّزه ابراهيم بالوحى كان معلوما [2175] عند سيدنا موسى [2176] وعند كثيرين ، لان ابراهيم قد اوصاهم بان يكون هذا بيت العبادة [2177] كما بيّن المترجم و قال : ابراهيم عبد و صلى فى ذلك المكان وقال امام الرب هنا فليعبد الذرارى الخ [2178]

و اما كونه لم يُصرَّ بذكره فى التوراة | ولم يُشَخَّص بل اشير (٩٨-ب) م اليه و قيل [2179] : فاى موضع تخيره الرب الخ [2180] فى ذلك عندى ثلث حِكَم :

احداها [2181] ان لا تتمسك به الامم [2182] و تحارب عليه حربا شديدا اذا علموا ان هذا الموضع غاية الشريعة من الارض

والثانية ان لايفسده الذين هو الآن بايديهم و يدمروه [2183] غاية ما يمكنهم

والثالثة وهى الآكد ان لا [2184] يطلب كل سبط [2185] ان يكون ذلك فى إرثه [2186] و يفوز به فيقع من الخلاف [2187] والفتنة مثل ما وقع فى طلب الكهانة [2188] . ولذلك جاء الامر أن لايُبنى بيت الانتخاب

(2174) : ع [حزقيال ١٦/٨] ، احريهم ال هيكل الله و فنيهم قدمه و همه و شتحوتيهم قدمه لشمش : ت ج (2175) معلوما : ت ، معلوم : ج (2176) : ا ، مشه ربينو : ت ج (2177) ، العبادة : ج ، عبادة : ت (2178) : ا ، و فلح و صلى ابر هم تمتن باترا هـهوا و امر قدم الله هـكا يهون فلحين دريا و جو : ت ج (2179) قيل: ت، قال : ج (2180) : ع [التثنية ١١/١٢] اشر يبحر الله و جو : ت ج (2181) احداها : ت ، احدها : ج (2182) الامم: ت ، الملل : ج (2183) يدمروه : ت ، يدمرونه : ج (2184) انلا : ت ، لئلا: ج (2185) : ا ، شبط : ت ج (2186) : ا ، بنحلتو : ت ج (2187) الخلاف : ت ، الخلف : ج (2188) : ا ، الكهونة : ت ج

(2189) الابعد اقامة ملك (2190) حتى يكون الامر لواحد، و يرتفع النزاع كما بينا فى كتاب القضاة (2191). ومعلوم ان اولئك كانوا يبنون هياكل للكواكب و يُجعل فى ذلك الهيكل الصورة المتفق على عبادتها، اعنى صورة منسوبة لكوكب ما ، او لجزء من فلك. فأمرنا نحن ان نبنى هيكلا له تعالى و نودع (2192) فيه التابوت (2193) الذى فيه لوحتان (2194) المضمّنة : انا [الرب] ولا يكون لك (2195)

و قد علم ان قاعدة اعتقاد النبوة متقدم لاعتقاد الشريعة ، ان لم يكن نبى فلا شريعة. و النبى انما ياتيه الوحى بوساطة الملك و نادى ملك الرب (2196) فقال لها ملك الرب (2197). و هذا اكثر من ان يُحصى حتى سيدنا موسى (2176) افتتاح نبوته بملك : فتجلى له ملك الرب فى لهيب من نار (2198). فقد تبين ان اعتقاد و جود الملائكة متقدم لاعتقاد النبوة، واعتقاد النبوة متقدم لاعتقاد الشريعة. ولما جهلت الصابئة وجود الإله
(٩٩-ا) م جل وعلا ، و ظنوا ان الموجود القديم الذى | لا يلحقه عدم قط هو الفلك و كواكبه و ان قُوى تفيض منه على الاصنام و بعض الشجر
(٢٩٠-ب) ج اعنى العشتروت (2199) ظنوا ان | الاصنام والشجر هى التى توحى للانبياء وتُكلّمهم فى الوحى، وتعلمهم ما ينفع وما يضرّ كما بينا لك من مذاهبهم فى انبياء البعل و انبياء العشتروت (2200) ، فلما تبين الحق للعلماء وعُلم بالبرهان ان ثم موجودا (2201) لاجسم ولا قوة فى جسم هو الإله الحق و هو واحد و ان ثم ايضا موجودات اخر مفارقة ليست اجساما وهى

(2189) : ا ، هبحيره : ت ج (2190) : ا ، هقمت ملك : ت ج (2191) : ا ، سفر شوفطيم : ت ج (2192) نوع : ت ، ندع : ج (2193) : ا ، الارون : ت ج (2194) : ا ، شنى لوحوت : ت ج (2195) : ا ، انكى و لا يهيه لك : ت ج (2196) : ع [التكوين ١٥/٢٢] ، الملاك و يقرا ملاك الله : ت ج (2197) : ع [التكوين ١١/١٦، ١٠، ٩] ، و يامرله ملاك الله : ت ج (2198) : ع [الخروج ٢/٣] ، بملاك و يراملاك الله اليوبلب اش : ت ج (2199) : ا ، الا شروت : ت ج (2200) : ا ، نبياى هبعل و نبياى هاشره : ت ج (2201) موجودا : ج ، موجود : ت

التى فاض عليها وجوده تعالى، وهى الملائكة كما بينا، وهذه الموجودات كلها خارجة عن الفلك وكواكبه، علم [2202] يقينا ان تلك الملائكة هى التى توحى للانبياء حقا، لا الاصنام ولا العشتروت [2199]

فقد تبيّن بما قدّمناه ان اعتقاد وجود الملائكة تابع لاعتقاد وجود الإله، وان بذلك تصح النبوة و الشريعة فلوكادة اعتقاد هذه القاعدة امر تعالى يُعمَل على التابوت [2203] صورة ملكين اثنين [2204] ليثبت وجود الملائكة فى اعتقاد الجمهور الذى ذلك رأى صحيح ثانٍ لإعتقاد وجود الاله و هو مبدء للنبوة و الشريعة و مبطل للشرك [2205] كما بينا، ولوكانت صورة واحدة اعنى صورة كروب واحد [2206] لكان فى ذلك تضليل [2207] وكان يُظَنّ ان هذه صورة الإله المعبود كما كان يفعل عابدو الوثن [2208] و ان الملك واحد ايضا [2209] بالشخص فيُؤدى ذلك لثنوية ما، فلما عمل كروبين اثنين [2210] مع التصريح: الرب الهنا رب واحد [2211] صح ثبات | الرأى بوجود الملائكة و انهم كثيرون [2212] وأمن الغلط (٩٩ - ب) م فيهم بانهم [2213] اله، اذ الاله واحد و هو خلق هذه الكثرة.

ثم اُتخذت شمعة [2214] امامه تعظيما ووقارا للبيت لان البيت المسروج فيه دائما المحجوب بستارة له فى النفس مَوْقع عظيم. وقد علمت تاكيد الشريعة فى اعتقاد عظمة المقدس [2215] و خوفه حتى يحصل للانسان افعال الخشوع و الرقة عند رؤيته، و قال: و مقدسى فتهيبوا [2216]

(2202) علم: ت، علما: ج (2203): ا، الارون: ت ج (2204): ا، شنى ملاكيم: ت ج (2205): ا، لعبوده زره: ت ج (2206) تضليل: ت، تضليلا: ج (2207): ا، عوبدى عبوده زره: ت ج (2208) و احدايضا: ت، ايضا واحد: ج (2209): ا، شنى كروبيم: ت ج (2210): ع [التثنية ٦/٤]، الله الهينو الله احد: ت ج (2212) كثيرون: ج، كثيرين: ت (2213) الهه: ج، الاه: ت (2214): ا، منوره: ت ج (2215): ا، المقدش: ت ج (2216): ع [الاحبار ١٩/٣٠]، و مقدش تيراو: ت ج

و قرنه بالتحفظ على السبت[2217] تاكيدا لتهيب المقدس[2218] و الحاجة[2219] لمذبح البخورات ومذبح القربان[2220] و اوانيهما بينة .

و اما المائدة[2221] وكون الخبز عليه[2222] دائما فانى لم إعلم لذلك علة ولا وجدت لاى شئ انسبه الى هذه الغاية .

و اما النهى عن هندمة حجارة المذبح[2223] فقد علمت تعليلهم فى ذلك و قولهم : ليس خليقا ان يرتفع المقصر [الحياة] على من يطول[2224] . و هذا جيد على جهة التاويلات[2225] كما ذكرنا و العلة فى ذلك بينة و ذلك ان عابدى الوثن[2226] كانوا يبنون المذابح با لحجارة المنحوتة فنهى عن التشبه بهم و ان يكون المذبح[2223] من طين هربا من التشبه بهم قال : مذبحا من تراب تصنع لى[2227] و ان كان ولابد و عُمل من حجارة فتكون بصورتها الطبيعية لاتُنحت كمثل النهى عن حجرذى صورة[2228] وعن غرس شجرة عند المذبح[2229] و الغرض كله واحد و هو ان لانعبد الله بصورة عبادتها الجزئية التى كانوا يفعلونها

(١٠٠-ا)م لمعا بدهم[2230] ، وعن هذا المعنى نهى على[2231] العموم و قال كيف[2232] | كانت الامم تعبد آلهتها فانا ايضا افعل هكذا[2233] يعنى ان لا يُفعل

(2217) : ا ، بشميرت شبت : ت ج (2218) : ا ، ليرات همقدش : ت ج (2219) الحاية : ت ، التجاره : ج (2220) : ا ، لمزبح هقطرت و مزبح هموله : ت ج (2221) : ا ، الشلحن : ت ج (2222) انظر : [الخروج ٢٣/٣٠-٢٥] (2223) : ا ، المزبح [انظر : الخروج ١٠ /٢٢، التثنية ٢٧/٥] (2224) : ا ، اينودين شيونف همقصر حل همـاريك : ت ج [مدوت ٣ ، مسنه ٤] (2225) : ا ، الارشوت : ت ج (2226) : ا ، عوبدى عبوده زرد : ت ج (2227) : ع [الخروج ٢٠ /٢٤] ، مزبح ادمه تعسه لى : ت ج (2228) : ا ، ابن مشكيت : ت ج [انظر : الاحبار ٢٦/١] (2229) : ا ، اصل همزبح : ت ، اصل همزبح : ج [انظر : التثنية ١٦/٢١] (2230) لمابد هم : ج ، لمعابيد هم : ت (2231) على : ت ، عن : ج (2232) : ا ، ايكه : ت ج (2233) : ع [التثنية ١٢/٣٠] ، يعبدو هجويم هاله ات الهيهم و اعسه كن جم انى : ت ج

ذلك لله للعلة التى قال : فانهم قد صنعوا لآلهتهم كل النجاسات التى يكرهها الرب الخ[2234] .

و قد علمت شهرة عبادة « فغور » فى تلك الازمنة فانها[2235] بكشف[2236] العورة . فلذلك امر الكهان[2237] بعمل سراويل : لتغطى العُرَى من ابدانهم[2238] عند العبادة[2239] و ان لا يطلع مع ذلك للمذبح[2240] بدرج لئلا تنكشف سوءتك عليه[2241] . و اما من[2242] الحفر[2243] و الطوف حول المقدس[2244] دائما فذلك تعظيما له و توقيرا[1245] ولان لايتهجم ايضا الجهال و الأنجاس اليه ولا فى حال شعث كما يبيِّن .

و من جملة الاشياء الموجبة لاجلال المقدس[2244] و تعظيمه حتى تحصل لنا منه هيبة[2246] ان لايدخله سكران ولا نجس ولا شَعِث اعنى اشعث الرأس و مخرق الثياب[2247] . و ان كل عابد يقدس يديه ورجليه[2248] . و كذلك ايضا لتعظيم البيت عظّم قدر خُدّامه و افردوا الكهان و اللاويون[2249] وجعل للكهان[2250] اجلّ زيّ و احسنه ، و اجمله ثياب قدس للكرامة و البهاء[2251] و ان لا يتصرف فى العبادة ذو عيب[2252] ليس ذو عاهة[2253] فقط الا و السماجات ايضا تُعدِم اهلية الكهان[2254] كما يُبيِّن

(2234) : ع [التثنية ٣١/١٢] ، كى كل توعبت الله اشر شناعسو لا لهيهم : ت ج (2235) فانها : ت ، و انها: ج (2236) انظر : العدد ٣/٢٥ (2237) : ا ، الكهنيم : ت ج (2238) : ع [الخروج ٤٢/٢٧] ، لكسوه بشر عوره : ت ج (2239) : ا ، العبوده : ت ج (2240) : ا ، للمزبح : ت ج (2241) : ع [الخروج ٢٦/٢٠] ، بدرج اشر لا تجله عروتك عليو : ت ج (2242) من : ت ، كون : ج (2243) : ا ، الشميره : ت ج (2244) : ا ، المقدش : ت ج (2245) تعظيما له و توقيرا : ت ، تعظيم له و توقير : ج (2246) : ا ، يراه : ت ج (2247) : ا ، فروع راش و قروع بجديم : ت ج (2258) : ا ، عويد يقدش يديوو رجليو : ت ج (2249) : ا ، الكهنيم و اللويم : ت ج (2250): ا ، للكهنيم : ت ج (2251) : ع [الخروج ٢/٢٨] ، بجدى قدش لكبود و لتفارت : ت ج (2252): ا ، العبوده بعل موم: ت ج (2253) ذو عاهة: ت ، هو عادة : ج (2254): ا ، تفسول الكهنيم : ت ج

فى فقه هذه الفريضة [2255] لان الجمهور لايعظم الشخص عندهم بصورته الحقيقية الا بكمال اعضائه و حسن ثيابه، و المقصود عظمة تقع لهذا البيت وخدامه [2256] عند الكل.

اما ابن اللاوى[2257] الذى لايقرّب و لا يتخيل فيه انه يستغفر الذنوب كما جاء فى الكهان [2250] و يكفر عنه و يكفر عنها [2258] بل القصد
(١٠٠ - ب) م باللاوى قول الشعر [2259] فقط فهو | غير اهل الصوت [2260] لان المقصود ايضا بالشعر [2259] انفعال الانفس لتلك الاقاويل، ولا تنفعل النفس الا للالحان الملذة و مع الآلات. ايضا كما كان الامر فى المقدس [1244]
(٢٩٠ - ب) ج دائما ولو الكهان [2250] ايضا | الخليقون [2261] المقيمون فى المقدس [2244] منهيون عن الجلوس فيه و عن دخول الهيكل فى كل وقت و عن دخول قدس الاقداس[2262]، دائما الا الكاهن الكبير فى يوم الكفارة [2263] اربع مرات لاغير، كل هذا تعظيما للمقدس [2244]

ولما كان الموضع المقدس تُذبح فيه البهائم الكثيرة كل يوم وتقطع فيه اللحمان وتُحرق وتُغسل فيه البطون [2264]، فلا شك، انه لو ترك على هذه الحال فقط لكانت رائحته رائحة مواضع اللحمان. فلذلك امر فيه بتبخير البخور [2265] مرتين فى كل يوم صباحا ومساء [2266] لتطيب رائحته ورائحة ثياب كل من يخدم فيه. قد علمت قولهم: ان رائحة البخور كانت تشتم حتى فى ارياحو[2267]. وهذا ايضا مما يُبقى

(2255) : ا، المصوه : ت ج (2256) خدامه : ج، كرامة : ت، كدامة : ن (2257) : ا، بن لوى : ت ج (2258) : ع [الاحبار ٤ /٢٦، ١٢ /٨]، وكفر عليو [- و كفر عليه : ج] : ت ج (2259) : ا، الشير : ت ج (2260) : ا، يفسول بقول: ت ج (2261) : ا، الكشريم: ت ج (2262): ا، نودش هقدشيم : ت ج (2263): ا، كهن جدول بيوم هكفوريم: ت ج (2264) انظر : [الاحبار ١ /٩ - ٦] (2265) : ا، بهقطرت هقطرت : ت ج (2266): ا، ببقر و بين هعربيم: ت ج [المعنى الحرفى بين هعربيم : بين المغربين] (2267) : ا، ميريحو هيو مريحين ريح هقطورت : ت ج [مشنه تميد ٣ /٨

خوف المقدس[2268] ، اما لولم تكن له رائحة طيبة ، فكيف لوكان خلاف ذلك لكان الحاصل ضد التعظيم ، لان النفس تنبسط جدا للروائح الطيبة و تمتد نحوها و تنقبض من الروائح المنتنة ، وتفرّ منها .

و اما دهن المسح[2269] فجمع فائدتين تطيُّب ما يُدهَن به و اعتقاد تعظيم ذلك الشئ المسوح و تقديسه و تمييزه على غيره من نوعه شخص انسان ، كان ذلك[1270] او ثوبا[2271] اوآنية ، الكل راجع الى تُقاة المقدس[2272] التى هى سبب لاتقاء الرب[2273] لانه يحصل الانفعال عند قصوده فتلين القلوب القاسية و ترقّ التى| تلطّف الإله كل هذا التلطف بمشورات (١٠١-١) م من القديم[2274] لا لانتهاء[2275] وخشوعها حين تقصد هذا البيت فتقبل اوامرالله الهادية و تخافه كما يبيّن لنا فى نص التوراة قال :[2276] وكل امام الرب فى الموضع الذى يختاره ليُحل اسمه فيه عُشربُرك و عصيرك و زيتك و ابكار بقرك و غنمك لكى تتعلم كيف تتقى الرب الٓهك كل الايام[2277] .فقد بانت لك الغاية المقصودة بكل هذه الافعال اى شئ هى .

و اما علة النهى عن التمثل بدهن المسح و البخور[2278] فبينة جدا حتى لاتُشَمّ تلك الرائحة الاهناك فيكون الانفعال لها اكثر و ان لايُظَنّ ايضا ان كل من اندهن بهذا الدهن اوبشبهه تميّز فتحدث فسادات عظيمة و فِتَن .

و اما كون التابوت[2279] ينقل على الكتف لاعلى العجل[2280] فوجه التعظيم فى ذلك بيّن ولايفسد له شكل و لو باخراج العِصِىّ من

(2268) : ا ، يرات همقدش : ت ج (2269) : ا ، شمن همشحه : ت ج (2270) ذلك : ج ن ، – : ت (2271) ثوبا : ت ، ثوب : ج (2272) : ا ، يرات همقدش : ت ج (2273) : ا ، ليرات الله : ت ج (2274) : ا ، بعصوت مرحوق : ت ج (2275) لا لانتهاء : ت ، للانتهاء : ج (2276) قال : ج ، – : ت (2277) : ع [التثنية ٢٣/١٤] ، واكلت لفنى الله الهيك بمقوم اشر يبحر شكن شموشم معشرد جنك تيرشك و يصهرك و بكروت بقرك و صانك لمن تلمد ليراه ات الله الهيك كل هيميم : ت ج (2278) : ا ، بشمن همشحه و القطرت : ت ج (2279) : ا ، الارون : ت ج (2280) انظر : [العدد ١٥/٤-١ ، اخبار الايام الاول ١٥/١٥]

الحلقات[2281] . وكذلك لايفسد شـكل الأفُود و درع الصدر[2282] و لو بتنحية احد هما عن الاخر ، وان تحكم صناعة الالبسة[2283] كلها فى النسيج دون تفصيل و تقطيع حتى لاتفسد صورة النسيج . و كذلك نُهى كل شخص من خدام المقدس[2284] ان يتناول شغل غيره لان الاشغال المُخالة[2285] لجماعة اذالم يُفرَد كل شخص لشغل مخصوص فيقع[2286] التوانى و التراخى مز[2287] الكل . و بيّن هو ايضا ان هذا التدريج فى المنازل الذى جعلوا[2288] للبيت الجبلى[2289] احكاما[2290] و للمكان بين الحائطين[2291] احكاما[2290] و لقاعة النساء[2292] احكاما و للقاعة[2293] احكاما[2290]. و هكذا الى قدس الاقداس[2294] فان هذا كله | زيادة تعظيم و ايقاع اتقاء اكثر[2295] فى قلب كل قاصد له و قد اتينا على تعليل جزئيات هذه الجملة كلها. (١٠١-ب)م

فصل مو [٤٦]

الفرائض[2296] التى تضمنتها الجملة الحادية عشرة هى التى احصيناها فى بقية كتاب العبادة و كتاب القرابين[2297] و قد ذكرنا فائدتها على التجميل ، ونحن الآن ناخذ فى تعليل احادها حسب ما ادركناه ، فنقول: قد نصت التوراة كما شرح انقلوس بان قبط مصر كانوا يعبدون برج الحمل ، فلذلك كانوا يحرّمون ذبح الغنم و يكرهون رعاة الغنم

(2281): ا ، اليديم من الطبوت: ت ج (2282): ا ، الافود [الاوفد : ج] و الحشن : ت ج (2283) : ا ، البجديم : ت ج (2284): ا ، المقدش : ت ج (2285) المخالة : ت ، المكاله : ج (2286) فيقع: ت ، وقع: ت ج (2287) من: ت ، ى : ج (2288) جعلوا: ت ، جعلنا ج (2289) : ا ، طرهبيت ت ج (2290) احكاما : ت ، احكام ج (2291) ا ، و لحيل ت ج (2292) ا ، و للعزرت نشيم [هنشيم ج] : ت ج (2293) ا ، و للعررت : ت ج (2294) ا ، قدش هقدشيم ت ج (2295) ا ، يراه يتيره: ت ج (2296): ا ، المصوت. ت ج (2297): ا ، سفر عبوده و سفر قربنوت: ت ج

قال : هل نذبح ما هو رجس عند المصريين[2298] وقال : لان كل راعى غنم هو عند المصريين رجس [2299] . وكذلك كانت طوائف من الصابئة يعبدون الجن و يعتقدون انه يتشكل فى صورة العنوز . و لذلك كانوا يسمون الجن عنوزا [2300] . وقد كان فشا هذا المذهب كثيرا جدا فى ايام سيدنا موسى [2301] : ولايذبحوا ذبائحهم بعد للشياطين الخ[2302] . فلذلك كانت تلك الطوائف ايضا تحرم [2303] اكل العنوز . اما ذبح البقر فيكاد انه كان يكرهه اكثر عابدى الوثن [2304] و كلهم يعظمون هذا النوع جدا.

و لذلك تجد الهنود الى زماننا هذا لايذبحون البقر بوجه ، ولو فى البلاد التى تذبح سائر انواع الحيوان فمن اجل محو آثار هذه الآراء الغير صحيحة شُرعنا بتقريب هذه الثلاثة انواع | خاصة من المواشى : (١٠٢ - ١) م
فمن البقر و من الغنم تقربون قرابينكم [2305] حتى يصير الفعل الذى ظنوه [2306] غاية العصيان، به يُتقرب لله . و بذلك الفعل تستغفر الذنوب و هكذا تُطبّ الآراء الردية التى هى امراض النفس الانسانية بالضدّ الذى فى الطرف الآخر.

و من اجل هذا الغرض بعينه أمرنا بذبح كبش الفصح [2307] ورشّ دمه فى مصر[2308] على| الابواب من خارج تبرئًا[2309] من تلك الاراء (٢٩١ - ١) ج
و اشهار خلافها [2310] وتحصيل اعتقاد ان الفعل الذى تظنونه سببا مهلكا هو المخلّص من الهلاك : عبر الرب عن الباب ولم يدع المهلك يدخل

(2298) : ع [الخروج ٢٦/٨] ، هن نزبح ات توعبت مصريم : ت ج (2299): ع [التكوين ٣٤/٤٦] ، كى توعبت مصريم كل رعه صان: ت ج (2300): ا ، سعيريم : ت ج (2301): ا ، مشه ربينو : ت ج (2302) : ع [الاحبار ٩/١٧] ، و لايزبحو عود ات زبحيهم لسعيريم وجو : ت ج (2303) تحرم : ت ، حرمون : ج (2304) : ا ، عوبدى عبوده زره ت ج (2305) : ع [الاحبار ٢/١] ، من هبقر و من هصان تقريبو ات قربنكم ت ج (2306) ظنوه . ت ، ظنوا: ج (2307): ا ، كبس هفسح ت ج (2308) ا ، بمصريم: ت ج (2309) تبريا : ج ن ، تبرؤا: ت (2310) خلافها: ج ، خلافه ت

بيُوتكم ضاربا [2311] بثواب اشهار الطاعة و ازالة ماكان يستشنعه [2312] عابدوالوثن [2313] .

هذه هي العلة في اختيار هذه الثلثة انواع خاصة للقربان مضافا [2314] الى كون هذه الانواع ايضا اهلية كثيرة الوجود ، وليس كاعمال عابدى الوثن [2313] الذين كانو يقربون الاســود والدبية و الحيوانات البرية كما ذُكر فى «طمطم» . [2315]

ولماكان اكثر الناس لأ يقدر على تقريب بهيمة [2316] امر بان يكون القربان ايضا من الطير [2317] اُوْجده فى الشام و اَجْوده [2318] واسهله مأخذا وهى اليمام وافراخ الحمامة [2319] ومن لايقدر ولو [2320] على الطير فيقرّب خبزا مخبوزا باى نوع كان من الخبز المشهور فى تلك الازمان اما مخبوز فى التنور اومخبوز فى قدر او مخبوز فى مقلاة [2321] و من عسر عليه الخبز فيقرّب سميذا [2322] و هذا كله لمن اراد .

(١٠٢ - ب) م ثم بين لنا ان هذا النوع من العبادة اعنى | القرابين ان لم نفعله اصلا لااثم علينا بوجه قال : واذا لم تنذر اولا فلا خطيئة عليك [2323] و لما كان عابدو الوثن [2313] لايقربون خبزا الاخميرا [2324] و يكثرون بتقريب الامور الحلوة ويلوثون قرا بينهم بالعسل كما هومشهور فى الكتب التى ذكرت لك . وكذلك لاتجد فى شئ من قرابينهم ملحاً لذلك نهى تعالى

(2311) : ع [الخروج ١٢/٢٣]، و فسح الله عل هفتح و لايتن همشحيت لبوا ال بتيكم لنجف: ت ج (2312) يستشنعه: ت ، يستشنعوه : ج (2313) : ا ، عوبدى عبوده زره: تج (2314) مضافا: ت ، مضاف: ج (2315) طمطم : ت ، طمطس : ج (2316): ا ، بهمه : ت ج (2317) الطير : ج ، الطائر : ت (2318) اجوده : ت ، اجمله : ج.ن (2319): ا ، توريم و بنى يونه: ت ج (2320) و لو : ت ، – : ج (2321): ا ، مافه تنور او مافه محبت او مافه مرحشت : ت ج (2322) فيقرب سميذا : ت ، فيقربه سميذ : ج (2323) : ع [التثنية ٢٣/٢٢] ، وكى تحدل لندر لايهيه بلك حطا: ت ج (2324) خبزا الاخميرا : ت ، الا خبزا خميرا : ج

عن تقريب: كل خمير وكل عسل[2325] وامر بمداومة الملح: وكل قربان من تـَقدماتك تـُملحه بالملح[2326]. وامر بان تكون القرابين كلها سالمة[2327] على احسن حالاتها لان لايحصل استخفاف[2328] بالقربان و يـُتهاون بما يقرّب لاسمه تعالى كما قال: قرّبه لحاكمك فيرضى عنك اويقبل وجهك[2329]

و لهذه العلة ايضا نهى عن تقريب مالم يكمل له سبعة ايام لنقصه فى صنفه و استقذاره لانه كا لسقط. وهى العلة فى تحريم جـُعل بغىّ، ولا ثمن كلب[2330] لاَ ستهجان هذين. وهى العلة فى تقريب كبير اليمام و فراخ الحمام لان هذا هو الاَطيَب فيها لان كبير الحمام لاَ لذة فيه. و هى العلة فى كون التقدمات[2331] ملثوثة[2332] بالدهن ومن السميذ، لان هذا اكمل و الذّ، واختير اللبان لطيب رائحة بخوره فى المواضع التى فيها قـُتار اللحم

و من اجل تعظيم القربان و ان لا يـُنظَر بعين كراهة و استقذار امر بسلخ المحرَقة[2333] و غسل الامعاء و الاطراف و ان كانت كلها تـُحرَق. وتجد هذا الغرض يـُرعَى دائما و يتحفظ منه بقولكم ان مائدة الرب منجَّسة و ثمرتها طعام مزدرى[2334]. وهى| العلة ايضا فى ان لايا كل القربانَ (١٠٣-١) م اقلف[2335] ولا نجس[2336] ولا يؤكل اذا انتجس ولايؤكل اذا تأخرعن وقته[2337]، ولااذا افسدت فيه النيّة[2338] و ان يؤكل فى موضع مخصّص

(2325): ع [الاحبار ١١/٢]، كل شاور و كلدبش: ت ج (2326): ع [الاحبار ١٣/٢]، على كل قربنك تقربب ملح: ت ج (2327): ا، تميميم: ت ج (2328) استخفاف: ج، استخفافا: ت (2329): ع [ملاخى ١/٢]، هقريبهو نا لفحتك هير صك او هيسا فنيك: ت ج (2330): ع [التثنية ١٨/٢٣]، اتنن زونه و مهير كلب: ت، اتنن و محير: ج (2331): ا، المنحوت: ت ج (2332) ملثوثة: ت، ماتوتة: ج (2333): ا، العوله: ت ج (2334): ع [ملاخى ١٢/١]، بامركم شاحن الله [– مجال هوا و نيبو: ج] نبزه اكلو: ت ج (2335): ا، عرل: ت ج (2336): ا: طما: ت ج (2337): ا، لاحر زمنو: ت ج (2338) انظر: [الاحبار ٢١/٧ – ١٦]

اما المحرقة [2339] التى هى لله خالصة فلا تؤكل بوجه ، وما يُقرَّب [2340] من اجل اثم وهو تقدمة الخطايا و الآثام [2341] يؤكل فى القاعة [2342] وفى يوم الذبح و ليله خاصة .

واما تقدمات السلام [2343] التى هى دون ذلك و هى اقل قدسية [2344] فتؤكل فى جميع اورشليم خاصة و تؤكل من غد النهار لا غير ، لانها بعد ذلك تخمّ [2345] و تفسد . ومن اجل تعظيم القربان [2346] و كل ما أُفرد لاسمه تعالى فرض علينا ان كل من تمتع بالمقدس [فهو] آثم [2347] ويحتاج الكفارة و يزيد خُمسا [2348] على انه مخطى [2349] وكذلك لا تجوز استخدامة الحيوانات الموقوفة فى العمل ولاجزّتهم [2350] كل هذا تعظيما [2351] للقربان [2346] ، وعلى جهة الاحتياط فُرض حُكم المبادلة [2352] لانه لوجاز تبديل الرديّ بالجيد لبُدّ ل [2353] الجيد بالرديّ .

وقيل ان هذا اجْود ، فحُكم فى ذلك ان تكون هى وما ابدلت به قدسا [2354] ، واما ما أمرنابه من لون كل مَنْ فَدَا [2355] شيئا من موقوفاته فليزد خُمْساً [2356] . فعلّة ذلك بينة لان الرجل القريب لنفسه [2357] فطبعه ابدا الميل نحو الشحّ على ماله ولا [2358] يتحرّى ثمن القدس [2359] ولا يبالغ فى عرضه حتى تتحقق قيمته فاستُظهر عليه بالزيادة حتى يبيع من غيره بقيمته ، كل هذا كى لا يتهاون بما أُسمى لله و تقرب له به .

(2339) مخصوص : ج (2340) يقرب : ت ، قرب : ج (2341) : ا ، الحطات و الآثم : ت ج (2342) : ا ، بعزره : ت ج (2343) : ا ، لشلميم : ج ن (2344): ا ، قدشيم قليم : ت ج (2345) تخم : ت ، تخس : ج (2346) : ا ، القربن : ت ج (2347): ا ، كل نهنه من همقدش معل : ت ج (2348): ا ، كفره و توسفت حومش : ت ج (2349) : ا ، شوجج : ت ج (2350) : ا ، عبوده بقدشيم و لاجزتم : ت ج (2351) تعظما: ت ، تعظيم : ج (2352): ا ، التموره : ت ج (2353) لبدل : ج ن ، بدل : ت (2354): ع [الاحبار ٢٧/٣٣، ١٠] ، [+ و هيه : ج] هوا و شمورتو يهيه قدش : ت ج (2355) فدا: ت ، فده : ج (2356): ا ، قدشيو يوسيف حومش: ت ج [الاحبار ٢٧/٣١، ٢٧، ١٩، ١٥، ١٣] (2357) : ا ، ادم قروب اصل عصمو : ت ج [سنهدرين ١٠-١] (2358) فلا : ج (2359) : ا ، القدش : ت ج

و اما علة حرق تقدمة الكاهن [2360] لان كل كاهن [2361] له ان يقرّب قربانه بيده فيكون قدجاب تقدمة [2362] و ياكلها هو نفسه | فكانه (١٠٣ – ب) م لم يفعل شيئا بوجه، لان تقدمة كل احد [2363] انما يُقرَّب منها لُبان و ملء قبضة [2364] فما كفى زارة هذا القربان [2346] الا و ياكله الذى جاءبه فلم تظهر عبادة اصلا، فلذلك تُحرق .

و اما الاحكام الخصيصة بالفصح [2365] و هوان يُؤكل شواء نار فقط فى بيت واحد و عظما لاتكسر منه [2366] . فهى كلها بينة العلة لانه [2367] كما الفطير للاستعجال كذلك الشّوِىّ للاستعجال و انه ليس ثم بُطء لعمل الوان | و تحكيم اطعمة ، ولوالبطء [2368] فى كسر عظامه و اخراج (٢٩١–ب) ج ما فيه [2369] محذور، لانه قد ذكر ملك الامر فى جميع ذلك وهو قوله : و كلوه بعجلة [2370] و ليس مع الحفز وَنْية لكسر عظام ولالتوجيه منه من بيت الى بيت و انتظار الرسول حتى يعود، و هذه كلها اعمال التراخى و الوَنْية . وكان القصد الاستظهار بالحفز و الاستعجال، اياك يتاخر احد ويفوته الزوج فى جوق [2371] الناس فيُتَمكن من اذيته ويُغتال، وخلّدت تلك الاحوال دائما لتذكار كيف كان الأمر كما قال واحفظ هذه الفريضة فى وقتها سنة فسنة [2372] .

واما كونه [خروف الفصح] لايؤكل الامن يُعدّ [ان يشترك] به [2373] فذلك لتاكيد اتخاذه ولا يتّكل احد على قريب له اوصديق او من اتفق

(2360) : ا ، منحت كهن : ت ج (2361) : ا ، كهن : ت ج (2362) : ا ، منحه : ت ج (2363) : ا ، منحدت يحيد : ت ج (2364) : ا ، لبونته و قومص : ت ج [انظر : الاحبار ٢/٢] (2365): ا ، بالفسح : ت ج (2366) : ع [الخروج ١٢/٤٦ ، ٨] ، صلى اش فقطو ببيت احد و عصم لاتشبر و بو : ت ج (2367) لانه : ت ، و انه : ج (2368) و لو البطء فى : ت ، و لالبطء يجب : ج (2369) فيه : ت ، فيها : ج (2370) : ع [الخروج ١٢/١١] ، و اكلتم او تو بحفزون : ت ج (2371) فى جوق : ت ، فجوق : ج (2372) : ع [الخروج ١٣/١٠] ، وشموت ات همقه هزات لموعده [– ميميم يميمه: ج] ت ج (2373) : ا ، اينو نا كل الا لمنوييو : ت ج [اشنه ، زبحيم ٥/٨]

ان يعرض عليه فلا يهتم به من اول الوقت. و اما تحريمه على القُلْف [2374] فقد بيّن ذلك الحكماء [2375] عليهم السلام [2376] لانهم قالوا ابطلوا افريضة الختان [2377] لماطال مقامهم بمصر [2378] للتشبه بالمصر يين. فلما شُرّع خروف
(١٠٤-ا)م الفصح [2379] و اشترط فيه ان لايذبح الابعد ان يختتن| هو و ابناؤه و ابناء عائلته [2380] . و حينئذ: يقدم فيصنعه [2381] اختتنوا كلهم و كان دم الختان [2382] يتخلط بدم الفصح [2383] لكثرة المختونين كما ذكروا و الى هذا، الاشارة بقوله . متلطخة بدمك [2384] دم الفصح و دم الختان [2385] .

و اعلم ان الصابئة كانت تستنجس الدم جدا. ومع ذلك كانوا يأكلونه لزعمهم انه غذاء الشياطين. فاذا اكله من اكله و آخّى الجن و ياتونه، و يعلمونه الكائنات كما يتخيل الجمهورمن امور الجن، وكان ثم قوم يعظم عليهم اكل الدم لانه شئ تعافه طباع الانسان فكانوا يذبحون حيوانا و يجمعون دمه فى آنية، او فى حفرة، و ياكاون لحم ذلك الذبيح حول ذلك الدم، و الخيال فى هذا الفعل هوان الجن تاكل ذلك الدم الذى هو غذاؤها [2386] ، و هم ياكلون اللحم، فتحصل المؤاخاة لكون الكل اكلوا على مائدة واحدة، و فى جمع واحد، فياتونهم بزعمهم اولئك الجن فى المنام و يخبرونهم بالغيوب و ينفعونهم.

هذه كلها اراء متبوعة فى تلك الازمنة، مُؤْثرة مشهورة، ماكان يشك الجمهور فى صحتها، فاخذت الشريعة الكاملة عند عارفيها فى ازالة هذه الامراض المستحكمة، فحرمت اكل الدم و اكّدت فى تحريمه مثل

(2374) : ا، العرليم : ت ج (2375): ا، الحكيم : ت ج (2376) عليهم السلام : ج، ز. ل : ت (2377) : ا، مصوت ميله: ت ج (2378) بمصر : ت، فى مصر : ج (2379) : ا، الفسح : ت ج (2380) : ا، مليت عصمو و بنيو و بنى بيتو : ت ج (2381) : ع [الخروج ١٢/٤٨]، يقرب لعموتو : ت ج (2382) : ا، ميله : ت ج (2383) : ا، هفسح : ت ج (2384) : ع [حزقيال ١٦/٦]، متبوسست بدميك : ت ج (2385) : ا، دم هفسح و دم هميله : ت ج (2386) غذاؤها : ت، غذاؤهم : ج

التاكيد فى النهى عن الشرك(2387) سواء. قال تعالى : و اجعل و جهى ضد النفس الآكلة الدم الخ(2388) . كما قال فى : اعطائه من نسله لمولك جعلت و جهى ضد ذلك الانسان(2389) ، ولم يات مثل هذا النص فى فريضة(2390) ثالثة غير الشرك واكل الدم(2391)، اذ أكله كان مؤديالنوع (١٠٤-ب) م من الشرك(2387) وهو عبادة الجن وطهرت الدم ، و جعلته يطهر من دنا(2392) به : و انضح الد هن على هرون وثيابه ... فيتقدس هو وثيابه(2393) . وامرت برشه على المذبح(2394) وجعلت العبادة كلها تبذيره(1395) هناك لاجمعه وقال : جعلته لكم على المذبح ليكفر(2396) ، وهناك يبذر كما قال : (2397) وسائر الدم يصبه(2398) ؛ وقال : ودم ذبائحك يراق على مذبح الرب إلهك(2399) .

و امر بتبذير(2400) دم كل بهيمة تذبح و ان لم تكن قربانا(2401) قال : بل ارقه على الارض كالماء(2402) ثم نهى عن الاجتماع حوله و الأكل هناك و قال : لا تاكلوا بدم(2403) . ولما دام عصيانهم وتبع المشهور الذى ربوا(2404) عليه من مؤاخاة الجن بالاكل حول الدم امر تعالى بان لايؤكل لحم مشتهى فى الصحراء(2405) بوجه بل يكون الكل ذبائح للسلام(2406)

(2387) : ا ، عبوده زرد : ت ج (2388) : ع [الاحبار ١٠/١٧] ، و نتى فنى بنفش هاو كلت ات هدم : ت ج (2389) : ع [الاحبار ٦/٢٠] ، نوتن مز رعو لمولك و نتى ات فنى بنفش ههياو جو : ت ج (2390) : ا ، مصوه : ت ج (2391) : ا ، عبوده زره و اكيلت دم : ت ج (2392) مادنا : ج ، من دنى : ت (2393) : ع [الخروج ٢١/٢٩] ، وهزيت عل اهرن و عل بجديو و جو و قدش دوا و بجديو : ت ج (2394) : ا ، المزبح : ت ج (2395) تبذيره : ت ، تبديده : ج ن (2396) : خ [الاحبار ١١/١٧] ، انى نتتيولكم عل همزبح لكفر : ت ج (2397) يبذر كاقال : ت ، يبدد بقوله : ج (2398) : ع [الاحبار ١٨/٤] ، و ات كل هدم يشفوك : ت ج (2399) : ع [التثنيه ٢٧/١٢] ، ودم زبحيك يشفوك عل مزبح الله الهياك : ت ج (2400) بتبذير : ت ، بتبديد : ج (2401) : ا ، قربن : ت ج (2402) : ع [التثنية ١٦،٢٤/١٢] ، عل هارص تشفكنو كيم : ت ج (2403) : ع [الاحبار ٢٦/١٩] ، لا تاكلو عل هدم : ت ج (2404) ربوا : ت ، ربيوا : ج (2405) : ا ، بسرتاوه بمدبر : ت ج (2406) : ا ، شلميم : ت ج

و بيّن لنا ان علة ذلك حتى يُبذَّر[2407] الدم على المذبح[2392] ولا يُجمع[2408] حوله فقال: لكى يأثر بنو اسرايل الخ. ولا يذبحوا ذبائحهم بعد للشياطين الخ[2409] ، لكن يبقى امر الحيوان الوحشى و الطير[2410] لانه لم يكن[2411] قربانا[2401] من الحيوان الوحشى[2412] بوجه ولا يُقرّب طير ذبائح للسلام[2413] ، فامر تعالى بعقب ذلك ان كل حيوان وحشى، وطير[2410] يجوز اكل لحومها[2414] اذا ذُبح يُغطى دمه بالتراب[2415] حتى لا يُجتمع عليه للاكل حوله، فتمّ الغرض وكمل القصد لنقض الأُخُوَّة[2416] بين المجانين حقيقة و بين جنّهم.

واعلم ان هذا الاعتقاد كان قريب العهد فى زمان سيدنا موسى[2417] و تُبع كثيرا واغترّ به الناس، تجد ذلك منصوصا فى شعر: استمع[2418]! ذبحوا للشياطين التى ليست | الله ، ولآلهة لم يُعرفوا الخ[2419] وقد بينوا الحكماء (١٠٥ - ١) م
[2420] معنى قوله : لا اله[2421] قالوا انهم لم يزالوا يعبدون موجودات حتى عبدوا خيالات؛ نص سفرى : لم يكفهم ان يعبدوا الشمس و القمر و الكواكب حتى انهم عبدوا « با بُواه » لهم و با بُواد[2422] اسم الظل و ارجع الى ما نحن بسبيله.

(2407) يبذر : ت ، يبدد : ج (2408) يجمع : ت ، يجتمع : ج ن (2409) : ع [الاحبار ١٧/٧، ٥] ، لمن اشر يبياو بنى يسرال جو و لايز بحوعود ات زبحيهم لسعيريم و جو : ت ج (2410): ا ، احيه و العوف : ت ج (2411) لم يكن : ت ، لا يكون : ج ن (2412): ا ، حيه : ت ج (2413) : ا ، عوف شلميم : ت ج (2414) يجوز اكل لحومها : ت ، اكل لحمها : ج (2415) انظر [الاحبار ١٧/١٣] (2416) : ا ، لحفر ها حوه : ت ج انظر [زكريا ١١/١٤] (2417): ا ، مشه ربينو : ت ج(2418) : ا ، شير هازينو : ت ج [انظر : التثنية ٣٢/١] ، (2419) : ع [التثنية ٣٢/١٧] يزبحو لشديم لاال الهيم لا يدعوم و جو : ت ج (2420) : ا ، الحكيم: ت ج (2421) « لا اله » : و ان كان فى الشكل مثل : « لا اله » فى العربية الا ان التلفظ العبرى تقريبا « لا الهو» و « لا » اداة النفى مثل العربية و : الهو ، او : الوه بمعنى « الله » كاتر جمه : ع و هو بمعنى « اله » ايضا (2422): ا ، لا ديين شهم عوبديم همه و لبنه كوكبيم و مزلوت الا شعبدو ببواه شلهم و ببواه : ت ج

واعلم انه لم يُحرَّم لحم مشتهى غير ما فى الصحراء[2423] فقط لان من تلك الاراء المشهورة ان الجن يأوون البرارى وهناك يخاطبون ويظهرون. و اما فى المدن العامرة | فلا يظهرون حتى من اراد من اهل المدن ان (٢٩٢-ا) ج يفعل شيئا من تلك المذيانات انما يخرج عن المدينة للفلاء و للمواضع المنقطعة ، فلذلك ذبح لحم مشتهى[2424] بعد دخول البلاد و ايضا لان ســوْرَتاك ذلك المرض تنحطّ بلاشك ويقلّ تُباع تلك[2425] الآراء. وايضا لانه من العسر جدا القريب من الممتنع ان يكون كل من اراد اكل لحم بهيمة[2426] [اهلية] ياتى او رشليم. فلهذه اسباب لم يُحرّم لحم مشتهى غير ما فى الصحراء[2423]

واعلم ان كلما كان الذنب اعظم كان قربانه انقص نوع. ولذلك خطأ الشرك يوجب عنزا[2427] خاصة وسائر خطايا الانسان توجب كبشا اوعنزا[2428] لان الانثى انقص من الذكر من كل نوع ولا ذنب اعظم من الشرك[2429] ولا صنف انقص من العنز[2430] ولمزّيةّ[2431] الملك كان قربان سهوه عنزا[2432] اما الكاهن الكبير و الجماعة فليس سهوهم[2433] مجرد عمل وانما هو فتْوى . ولذلك[2434] مُيّز قربانهم بالابقار و فى الشرك بالامعاز[2435] .

و لما كانت الآثام التى يُقرَّب من اجلها ذبيحة اثم[2436] | دون (١٠٥-ب) م الآثام التى يُقرّب من اجلها الخطايا[2437] كان القربان لذبيحة اثم

(2423) : ا ، بسرتاوه ... بمدبر : ت ج (2424) : ا ، بسرتاوه : ت ج (2425) « تلك » بعد « الاراء » فى ج (2426) : ا ، بسر بهمه : ت ، بسرتاوه : ج (2427) : ا ، شجبجت صبوده زره سميرد : ت ج [انظر : العدد ١٥/٢٧] (2428) : ا ، حطات يحيد كبسه او سميره: ت ج (2429) : ا ، عبوده زره : ت ج (2430): ا ، سميره : ت ج (2431) لمزية : ت ن ، لمازه: ج (2432) : ا ، قربن شجبجتو شمير : ت ج (2433): ا ، كهن جدول و صبور . . شجبجتم : ت ج [و المعنى بالجماعة سنهدرين : ب] (2434) فتوى و لذلك : ت ، فتى فلذلك : ج (2435) : ا ، قربنم بفريم و فى عبوده زره سميريم : ت ج [انظر : الاحبار ٤/١٤، ٤٤؛ العدد ١٥/٢٤] (2436) : ا ، اشم : ت ج (2437) : ا ، الحطات : ت ج

كبشاً او خروفا من الضأن (2438) مـُيـّز نوعه و صنفه بكونه ذكرا من الضأن الاترى المحرقة (2439) لما هى لله خالصة ميـّز صنفها ولا تكون الا ذكرا . و بحسب هذا الغرض اسقط التحسين و التطييب من ذبيحة سـاه او ذبيحة خائنة (2440) لانها ايضا تـُهـَمة خطاء (2441) و نهى عن تقربها بدهن و لـُبان (2442) حذف منها هذا التحسين لكون (2443) الذى جاء بها (2444) غير حسن ولا جميل الا فعال ، فكأنه حـُرّك للتوبة .

و قيل له لقبح افعالك كان قربانك على انقص حال و الخائنة (2445) التى فعلها اقبح من الساهى (2446) كان قربانها انقص مادة لانه دقيق الشعير (2447) . فقد اُطردت هذه الجزئيات و هى غريبة المعنى . و قد ذكروا الحكماء (2448) عليهم السلام (2449) ان العلة فى كون القربان فى اليوم الثامن للرسامة (2450) عجلا من البقر لذبيحة خطاء (2451) ليكفر عن صنع العجل (2452) وكذلك ذبيحة خطائه ليوم الكفارة (2453) ثور من البقر لذبيحة خطاء (2454) ليكفر عن صنع العجل (2452) . بحسب هذا المعنى الذى ذكروه يبدولى ان العلة فى كون ذبائح الخطأ (2455) كلها للفرد و للجماعة تيوساً اعنى [اضحية مثل] تيوس للحج و تيوس على رؤس الشهور و تيوس ليوم الكفارة و تيوس الشرك (2456).

(2438) : ا ، قربن اشم ايل او كبس من هصان : ت ج (2439) : ا ، العوله : ت ج (2440) : ا ، منحت حوطا و منحت سوطه : ت ج (2441) : ا ، حطا : ت ج (2442) : ا ، بشمن و لبونه : ت ج (2443) لكون : ت ، بكون : ج (2444) جاء بها : ت ، جابهذا : ج (2445) : ا ، الشوطه : ت ج (2446) : ا ، الشوجج : ت ج (2447) : ا ، قمح شعوريم : ت ج [انظر : العدد ٥/١٥] (2448) : ا ، الحكيم : ت ج (2449) عليهم السلام : ج ، – : ت (2450) : ا ، بيوم هشميني شل ملوئيم : ت ج (2451) : ع [الاحبار ٩/٢] ، عجل بن بقر لحطات : ت ج (2452) : ا ، لكثر عل معسه همجل : ت ج (2453) : ا ، حطاتو شل يوم هكفوريم : ت ج (2454) : ا ، [الاحبار ١٦/٣]، فربن لحطات : ت ج (2455) : ا ، الحطاوت : ت ج (2456) : ا ، ليحيد و لصبور سعيريم اعنى سعيرى هرجليم و سعيرى راش حدشيم و سعيرى يوم هكفوريم و سعيرى عبوده زه : ت ج

علة ذلك عندى كون معظم عصيانهم حينئذ بتقريبهم للشياطين[2457] كما بيّن النص : ولايذبحوا ذبائحهم بعد للشياطين الذين يفجرون باتّباعهم. [2458] اما الحكماء[2459] عليهم السلام[2460] فجعلوا علة اطراد كون كفارة الجماعة بالتيوس[2461] لعصيان طائفة اسرائيل[2462] كلهم اولا بتيس المعز[2463] يشيرون | الى بيع يوسف الصديق[2464] المقول فى قصته : وذبحوا تيسا من المعز الخ[2465] . ولا تستضعف[2466] هذه العلة لان غاية كل هذه الافعال ليستقر فى نفس كل عاص انه يحتاج[2467] ان يتذكر و يذكر بذنبه دائما كما قال : وخطيئتى امامى فى كل حين[2468] وانه يلزمه استغفار ذلك الذنب هو ونسله ونسل نسله بطاعة تكون من نوع تلك المعصية . (١٠٦ - ١) م

اريد[2469] بذلك انه ان كانت المعصية من مال ، بذل ماله فى الطاعة وان كانت المعصية[2469] فى لذات جسمه اتعب جسمه واشقاه فى الطاعة بالصيام وقيام الليل . وان كانت المعصية خلقية قابلها بضد ذلك الخلق كما بينا فى قانون الاراء[2470] وغيرها . وان كانت المعصية نظرية اعنى ان يعتقد رأيا غير صحيح لقصوره وتوانيه عن البحث والانفراد للنظر قابل ذلك بتعطيل فكرته وكفّها عن الفكرة فى شئ من امور الدنيا الا فى معقول فقط ، وفى تحرير ما ينبغى ان يعتقد نحو قوله فا فتتن قلبى سرا وقبّل فمى يدىّ[2471] . ذلك مثال عن الكفّ والوقوف عند الشبهة كما بينا

(2457) : ا ، لسعيريم : ت ج [و هى تاتى لمعنيين : التيوس و الشياطين] (2458) : ع [الاحبار ١٧ /٧] ، ولايزبحو عود ات زبحيهم لسعيريم اشرهم زونيم احريم : ت ج (2459) : ا ، الحكيم : ت ج (2460) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (2461) : ا ، كفرت صبور بسعيريم : ت ج (2462) : ا ، عدت يسرال : ت ج (2463) : ا ، بسعير عزيم : ت ج (2464) : ا ، هصديق : ت ج (2465) : ع [التكوين ٣١/٣٧] ، و يشحطو سعير عزيم و جو : ت ج (2466) تستضعف : ت ج ، تستعطف : ن (2467) يحتاج : ت ، يحتاج : ج (2468) : ع [المزمور ٤٩/٥] ، و حطاتى بخدى تميد : ت ج (2469) اريد ... المعصية : ت ، - : ج (2470) : ا ، هلكوت دعوت : ت ج [مشنه توره دعوت ٢/٢] (2471) : ع [ايوب ٢٧/٣١] ، و يفت بستر لبي و تشق يدى لفى : ت ج

فى اول هذه المقالة كما تراه فُعل بهرون[2472] لما عثر فى صنع العجل[2473] كان قربانه[2474] هو و كل من قام من نسله مقامه بتقريب ثور و عجل[2475] و لما كانت المعصية بتيس المعز[2463] كانت الطاعة بتيس المعز[2463].

فاذا تقررت هذه المعانى فى النفس كان ذلك بلاشك موجبا لاستعظام المعصية و اجتنابها حتى لايقع الشخص فيها فيحتاج الى استغفار طويل و شاق وقدلا | تكمل المغفرة فيجتنب العصيان من اول الامر و يهرب. (١٠٦-ب) م
وهذه فائدة بينة جدا فحصّل هذا الغرض ايضا.

و قد رأيت ان انبهك هنا على امرغريب جداً، و ان كان ظاهره انه[2476] ليس من غرض المقالة وذلك قوله فى تيس ذبيحة الخطاء على رأس الشهر[2477] خاصة ذبيحة خطاء للرب[2478] مالم يقل فى تيوس الحج[2479] كلها ولا فى غيرها من الذبائح للخطاء[2480].

وعلة ذلك بينة عندى جدا، وذلك ان هذه القرابين[2481] التى يقرّبها الجماعة[2481] فى الفصول اعنى النوافل[2482] هى كلها مُحرَقات[2483]
و فى كل يوم منها تيس من المعز لذبيحة الخطاء[2484] | هو يؤكل. اما (٢٩٢-ا) ج
المحرقات[2483] فهى كلها تُحرق ولذلك يصرح فيها: محرقة للرب[2485] ولا يقال: [2486] ذبيحة خطاء لله ولا ذبيحة سلام لله[2487] لكون ذلك

(2472): ا، باهرن: ت، به رون ارلا: ج (2473) بعمسه همجل: ت ج
(2474) قربانه: ت، قربون: ج (2475): ا، فروعجل: ت ج (2476) انه: ت، —: ج
(2477): ،شعير حطات راش حدش: ت ج (2478): ع [العدد ١٥/٢٨]، حطات لله: ت ج (2479): ا، سعيرى هرجليم: ت ج (2480): ا، الحطا ات: ت ج (2481): ا، القربنوت... الصبور. ت ج (2482): ا، الموسفين: ت ج (2483): ا، عولوت: ت ج (2484): ا، سعير عزيم لحطات: ت ج (2485): ع [العدد ٢٩/١٣، ٣٦]، اشه لله: ت ج (2486) و لايقال: ت، و لم يقل: ج (2487): ا، حطات لله و لاشلميم لله: ت ج

يؤكل وحتى ذبائح الخطاء [2480] التى تُحرق [2488] فلا يسوغ ان يقال فيها ايضا [2489] محرقة للرب [2485] كما سأبيّن علة ذلك فى هذا الفصل. فلذلك لا يُتَصوران يُقال فى : التيوسُ ذبائحُ خطاء لله [2490] لكونها تؤكل لا تُحرق بجملتها. ولما توقع ان يتخيّل فى تيس رأس الشهر [2491] انه قربان للقمر كما كانت تفعل قبط مصر من التقريب للقمر فى اوائل الشهور، بيّن فيه ان هذا لامر الله لا للقمر، ولا ليتوقّع هذا التوقُّع فى تيوس الحج [2479]، وغيرها، اذ وتلك الايام ليست اوائل شهور ولالها علامة تُميزّها طبيعية بل الشريعة فرضتها بالوضع :

اما اوائل الشهور القمرية فليست من وضع الشريعة بل الملل كانت تُقرّب فيها للقمر كما كانوا يقربون للشمس عند طلوعها وعند حلولها | (١٠٧-١)م بروجا [2492] معلومة كما شهر فى تلك الكتب [2493] فلهذا شذّت العبارة [2494] فى هذا التيس [2495] وقيل فيه [2496] لله [2497] لازالة تلك الاوهام المتعلقة بتلك القلوب المريضة المستحكمة المرض.

فاعلم هذه العجيبة ايضا واعلم ان كل ذبائح خطاء [2480] يعتقد فيها انها تستغفر آثاما عظيمة او اثما عظيما [2498] مثل ذبائح خطاء للجهل [2499] ونحوها فانها تُحرق كلها خارج الحى [2500] لا على المذبح [2501]، لان لا يُحرق على المذبح [2501] الا المحرقة [2502] وما اشبهها. ولذلك سُمّى

(2488) انظر [الاحبار ٤/١٢، ٢١] (2489) ايضا : جـ ، – ت (2490) : ا ، سعيريم حطات لله: ت جـ (2491) : ا ، سعيرراش حدش: ت جـ (2492) بروجا : جـ ، بدرج : ت (2493) كتب الصابئة : ب (2494) العبارة : ت ، العبادة : جـ ن (2495) : ا ، السعير : ت جـ (2496) فيه : ت ، فيها : جـ (2497) لله : جـ ، «ى . ى» : ت [نسخة جـ تكتب «ى . ى» دائما «الله» كما اشر ناليه] (2498) او اثما عظيما : ت ، – : جـ (2499) : ا ، حطات هعلم: ت جـ (2500): ا ، محوص لمحنه : ت جـ (2501): ا ، المزبح : ت جـ (2502) : ا ، العوله : ت جـ

مذبح المحرقة[2503] لان قتار المحرقة رائحة طيبة[2504] لذلك[2505] . وكذلك ذكرى كل رائحة طيبة[2504]. وكذلك هو بلاشك لانه لازالة آراء الشرك[2506] كما بينا .

واما حرق هذه الذبائح للخطاء[2480] فالقصد به ان هذا الذنب قد امتحى اثره وعدم كما عدمت هذه الجثة[2507] المحروقة ولم يبقَ من ذلك الفعل اثر، كما لم يبقَ لهذه الذبيحة للخطاء[2480] اثر، الا تلفت بالحرق . فليس قتارها رائحة طيبة للرب[2508] بل ضدّ ذلك اعنى انه دخان يُكره ويُشنأ . فلذلك تُحرق كلها خارج الحى[2500] الاترى تقدمة الخائنة[2509] اى شئ قيل فيها : قربان تذكار يذكر بالذنوب[2510] لا انها[2511] شئ مرضىّ .

ولما كان التيس المرسل[2512] لاستغفار آثام عظيمة باجمعها حتى ان ليس ثم ذبيحة خطأ للجماعة[2513] تستغفر ما يستغفر وكأنه حامل[2514] الآثام كلها ، فلذلك لم يُمارس[2515] بذبح ولا بحرق ولا بتقريب اصلا الايبعد به غاية البعد و يُرمىَ : الى ارض منقطعة[2516] اعنى منقطعة
(١٠٧-ب)م العمران . ولا يشك احد بان الآثام ما | هى اجساما[2517] تُنقل من على ظهر شخص لشخص اخر . وانما هذه الاعمال كلها امثلة لحصول صورة فى النفس حتى يحصل الانفعال للتوبة اى ان كل ما تقدم من افعالنا قد تبرئنا عنه ، ونبذناه خلف ظهورنا واقصيناه غاية الاقصاء .

(2503) : ع [الخروج ٢٨/٣٠] ، مزبح العوله : ت ج (2504) : ا ، العواه ريح نيحح .... ازكره ريح نيحح : ت ج (2505) لذلك : ج ، – : ت (2506) : ا ، عبوده زره : ت ج (2507) الجثة : ت ، الجثث : ج (2508) : ا ، ريح نيحح لله : ت ج (2509) : ا ، منحت شوطه : ت ج (2510) : ع [العدد ١٥/٥] ، منحت زكرون مزكرت عون : ت ج (2511) انها : ت ، انه : ج (2512) : ا ، سمير همشتلح : ت ج (2513) : ا ، حطات صبور : ت ج (2514) حامل : ت ، حمل : ج (2515) يمارس : ت ج ، يمارط : ن (2516) : ع [الاحبار ٢٢/١٦] ، لارص جزره : ت ج (2517) اجساما : ت ، اجسام : ج

امـا تقريب الخمر فانا حـائرفيه الى الآن كيف امر بتقريبه وقد كان عابدوالوثن [2518] يقرّبونه ولم يتجه لى [2519] فى ذلك علة . ومن تعليل غيرى ان قال إن أجود ما عند الشهوة التى معدنها الكبد هو اللحم، وأجود ما عند القوة الحيوانية التى معدنها القلب هو الخمر. وكذلك القوة التى معدنها الدماغ، وهى النفسانية تستلذ بالالحان على الآلات، فلذلك تقرّبت كل قوة لله باحبّ شئ اليها، فكان القربان لحما وخمرا وسمعا [2520] ، اعنى النشيد [2521] .

و اما فائدة الحج فمعلومة العلة لما يحصل من ذلك الاجتماع من استجداد [2522] الشريعة بذلك الانفعال و مؤاخاة الناس بعضهم لبعض و بخاصة فريضة الجماعة [2523] التى بينة علتها : لكى يسمعوا الخ [2524] وكان كلفة .. العُشر الثانى [2525] للنفقة هناك كما بينا. وكذلك : الغرس لسنة رابعة و عُشرها حم [2526] فيكون هناك لحوم العشر و خمور الغرس فى السنة الرابعة و نقول .. العشر الثانى [2527] فتكثر الاغذية هناك ولا يحلّ بيع شئ من هذه ، ولا تاخيره من وقت لوقت الا كما قال تعالى : سنة فسنة الخ [2528] فبا لضرورة يتصدّق به وقد اكّد الصدقة

(١٠٨-١)م فى الاعياد وقال : وافرح فى عيدك هذا انت وابنك| و ابنتك الخ. والغريب واليتيم والارملة [2529] فقد اتينا على آحاد هذه الجملة وعلى جزئيات كثيرة منها .

(2518) : ا ، عوبدى عبوده زره : ت ج (2519) لى : ت ، – : ج (2520) سمما : ت ، سماما : ج (2521) : ا ، الشير : ت ج (2522) استجداد : ت ، استعداد : ج (2523) : ا ، مصوه هقهل: ت ج (2524) : ع [التثنية ٣١/١٢] ، لمن يشمعو و جو : ت ج (2525) : ا ، دى معشر شنى : ت ج (2526) : ا ، نطع ربعى و معشر بهمه : ت ج (2527): ا ، المعشر ... نطع ربعى و معوت [مصوت: ج] معشر شنى : ت ج (2528) : ع [التثنيه ٢٢/١٤] ، شنه بشنه : ت ج (2529) : ع [التثنية ١٦/١٤] ، و سمحت بحجك اته و بنك [– : و بتك و جو و هجر و هيتوم و هالمنه : ج] : ت ج

الفرائض [2530] التى تضمنتها الجملة الثانية عشرة [2531] هى التى احصيناها فى كتاب الطهارة [2532] و ان كُنّا [2533] قد ذكرنا فائدتها على التجميل ، فانا نزيد ذلك بيانا و نعلل هذه الجملة كما ينبغى ، و بعد ذلك اعلّل من احادها ما بانت لى علته . فا قول ان هذه شريعة الله المأمور بها سيدنا موسى [2534] ، فنُسبت اليه ، انما جاءت لتسهيل العبادات و تخفيف الكُلَف و كل ما عساه ان تتخيله منها انه [2535] فيه مشقة اوكلفة صعبة ، انما ذلك بكونك لاتعلم تلك السير و المذاهب الموجودة
(۲۹۳ - ا) ج فى تلك الايام | ، ينبغى لك ان تُقايس بين ان يحرق الانسان ولده [2536] تعبُّدا اويحرق فرخ حمام . نص التوراة : حتى احرقوا بنيهم و بناتهم بالنار لآلهتهم [2537] .

هذه كانت عبادتهم لآلهتهم ومن عبادتنا فى نظير هذا ان نحرق فرخ حمام ، بل مل ْكف سميذا ، وبحسب هذا الاعتبار أنبّت ملتنا فى حال ردّتها وقيل لها : يا شعبى ما ذا صنعتُ بك وبمَ اسأمْتُك ، اَجِبْنى [2538] . وقيل ايضا فى هذا المعنى : هل كنتُ قفرا لاسرائيل او ارض دَيْجُور فما بال شعبى قال قد انصرفنا الخ [2539] ؟ يعنى اى كلفة شاقة كانت لهم

(2530) : ا ، المصوت : ت ج (2531) عشره : ج ، عشر : ت (2532) : ا ، سفر الطهرا : ت ج (2533) كنا : ت ، كان : ج (2534) : ا ، مشه‌ر بينو : ت ج (2535) انه : ت ، انت : ج (2536) و لده : ت ج ، ابنه : ن (2537) : ع [التثنية ۳۱/۱۲] ، كى جم ات بنيهم و ات بتوتيهم يسرفو باش لالهيهم : ت ج (2538) : ع [ميخا ۳/٦] ، عمى مه عسيتى لك و مه يتلك هلا عنه بى : ت ج (2539) : ع [ارميا ۳۱/۲] ، همد بر هييتى ليسرال أم ارص ما فليه مدوع امرو عمى ردنو و جو : ت ج

في | هذه الشريعة حتى مرقوا منها وقد نادانا تعالى وقال : ماذا وجد فيّ آباؤكم من الظلم حتى ابتعدوا عني الخ[2540] . (١٠٨–ب) م

الغرض فى هذه النصوص كلها غرض واحد، فهذه مقدمة كبيرة لا تبرح من ذهنك وبعدها اقول : قد بينا أن القصد كله كان بالمقدس[2541] حصول انفعال لقاصده ، وان يخاف ويرهب كما قال : ومقدسى فتهيبوا[2542] . وكل شئ معظم اذا دامت مباشرته نقص ما فى النفس منه ويقلّ ما كان يحصل به من الانفعال قد نبّهوا الحكماء[2543] عليهم السلام[2544] على هذا المعنى وقالوا انه لا يستحبّ دخول المقدس[2541] فى كل وقت واسندوا ذلك لقوله : لا تُكثر نقل القدم الى بيت قريبك لئلا يسأم منك فيكرهك[2545] .

فلما كان هذا هو القصد نهى تعالى الانجاس[2546] عن دخول المقدس[2541] مع كثرة انواع النجاسات[2547] حتى يكاد ان لا تجد شخصا طاهرا الا قليلا لانه ان سلم من لمس[2548] ميتة[2549] ما يسلم من لمس احد الحيوانات الدبيبة الثمانية[2550] الكثيرة السقط فى المنازل وفى الاطعمة والاشربة وكثيرا[2551] ما يعثربها الانسان ، وان سلم من هذا ما يسلم من لمس حائض او الذى بها او به سيلان او ابرص ، او قراشتهم[2552] .

(2540) : ع [ارميا ٢/٥] ، مه مصاو ابو تيكم بى عول كى رحقو معلى و جو : ت ج (2541) : ا ، بالمقدش : ت ج (2542) : ع [الاحبار ١٩/٣٠] ، ومقدش تيراو : ت ج (2543) : ا ، الحكيم : ت ج (2544) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (2545) : ع [الامثال ٢٥/١٧] ، هوقر رجلك ميبيت رعك [– فن يسبعك وشناك : ج] ت ج (2546) : ا ، الطاهر : ت ج (2547) : ا ، الطاوت : ت ج (2548) لمس : ت ، الملس : ج (2549) : ا ، نبله : ت ج (2550) : ا ، شمنه شرصيم [شرغيم : ج] : ت ج (2551) كثيرا : ت ، كثير : ج (2552) : ا ، نده او زبه او زب او مصورع او مشكين : ت ج

وان سلم من ذلك ما يسلم من مضاجعة زوجته [2553] او من فسق الليل [2554] . وحتى لوتطّهر من هذه النجاسـات [2547] فلا يجوز له دخول المقدس [2541] حتى تغيب الشمس [2555] ولا يجوز دخول المقدس [2541] . بالليل كما تبيّن [2556] فى «مدوت وتميد» [2557] . وفى ليلته تلك قد يجامع على الاكثر او يحدث له احد اسباب النجاسـة [2558] فيصبح فى يومه

(١٠٩-ا) م مثل امسه فيكون هذا كله | سببا للبعد من المقدس [2541] وان لا يُطرَق فى كل حين وقد علمت نصّهم لا يدخل الرجل فى القاعة ولو انه طاهر حتى ينغمس [فى الماء] [2559] .

فبهذه الافعال تدوم الخشية [2560] ويحصل الانفعال المؤدّى للخشوع المقصود. وكلما كانت النجاسة [2558] اكثر وجودا كان الطهر منها اعسر وابعد زمانا [2561] مساقفة [2662] الاموات، وبخاصة الاقارب والجريان هى اكثر وجودا من كل نجاسة [2563] ؛ فلا طهر منها الا برماد العجلة [2564] بشذوذ وجوده، وبعد سبعة ايام [2565] . السيلان والطمث [2566] اكثر وجودا من ملامسة النجس [2567] فلذلك يحتاج ذلك سبعة ايام [2568] ، والذى يدنو بهم يوما واحدا [2569] . ولا يكمل طهر الذى به سيلان والتى بها سيلان وولدت [2570] الا بقربان [2571] لان ذلك اقل وقوعا من الطمث [2572] .

(2553) : ا ، شكيبت شتو : ت ج (2554) : ا ، قرى : ت ج . انظر [الاحبار ١٥/١٨، ١٦؛ التثنية ٢٣/١٢-١١] . (2555) : ا ، يعريب شمشو : ت ج . انظر [الاحبار ٢٢/٧-٦] (2556) تبين : ت ج ، تقدم : ن (2557) وهما مقالتان فى مشنه (2558) : ا ، الطوماه: ت ج (2559) : ا، اين ادم نكنس لعزرد لعبوده افيلو طهور عدشهوا طوبل: ت ج يوما ٣ : ٣ (2560) : ا ، اليراه : ت ج (2561) زمانا : ت ، زمان : ج (2562) مسافقة : ت ، مسافه : ج (2563) : ا ، طوماه : ت ج (2564) : ا ، بافر هفره : ت ج (2565) انظر [العدد ١٩/١٤، ١٦] (2566) : ا ، الزيبوت و الندوت : ت ج (2567) : ا ، طامت: ت ج (2568) : ا ، شبعه يميم: ت ج (2569) يوما واحدا : ت ، يوم واحد : ج (2570) : ا ، زب وزبه و يولدت : ت ج (2571) : ا ، بقربن : ت ج (2572) : ا ، الندوت : ت ج

وهذه كلها ايضا أمور مستقذرة اعنى الحائض ومن به وبها سيلان والابرص والميت والميْتة والذى يدب ونطفة مضاجعة [2573] فحصلت بهذه الاحكام غايات كثيرة :

احداها [2574] اجتناب القذارات .

والثانية حماية المقدس [2541] .

والثالثة مراعاة المشهور المعتاد لان كان من كلف الصابئة الشاقّة فى امر النجاسة ماستسمعه الآن .

والرابعة تخفيف تلك المشقة وكون الانسان لم يَعُقْه امر النجاسة والطهارة[2575] عن شغل من اشغاله، لان هذا امر النجاسة والطهارة [2575] لا يتعلق غير مافى المقدس والاشياء المقدسة [2576] لا غير . لا تلامس شيئا من الاقداس ولا تدخل القدس [2577] . اما ماسوى ذلك فلا جناح عليه ان يبقى نجسا [2567] ما شاء ، ويا كل طعاما عاديا فاصبح نجساً [2578] كيف شاء

والمشهور من مذاهب الصابئة الى | زماننا هذا فى بلاد المشرق اعنى (١٠٩ – ب) م بقية المجوس ان الحائض[2579] تكون فى دار على حِدتها وتحرَق المواضع التى تمشى عليها ومن كلّمها انتجس ، ولو هبّت[2580] ريح وجازت على الطامث وعلى الطاهر[2581] انتجس. فارىكم بين هذا وبين قولنا والحائض تعمل لزوجها كل الاعمال التى تعملها المرأة لزوجها سوى غسل وجهه

(2573) : ا ، نده و زب و زبه و مصورع و مت و نبله و شرص و شكبت زرع : ت ج انظر [الاحبار ١٥/١٦] (2574) احداها : ت ، احدها : ج (2575) : ا ، الطوماد و الطهره : ت ج (2576) : ا ، يقدش و قدشيم : ت ج (2577) : ع [الاحبار ١٢/٤] ، بكل قدش لاتجع و ال همقدش لاتبا : ت ج (2578) : ا ، حولين طهاين : ت ج (2579) : ا ، النده : ت ج (2580) هب : ت ، هبت : ج (2581) الطاهر : ت ، طاهر : ج

الخ[2582] . ولم يحرّم منها الانكاحها طول ايام قذارتها ومرثتها[2583] ومن مشهور مذهبهم الى زماننا هذا ان كل ما ينفصل[2584] من الجسم من شعر او ظفر اودم فانه نجس. ولذلك كل مزيّن عندهم نجس لكونه يمسّ الدم والشعر. وكل من يحتلق يغطس فى ماء نابع.

ومثل هذه الكُلَف عندهم كثيرة جدا ونحن لا نرعى[2585] النجاسة والطهارة الا للاشياء المقدسة والمقدس[2586] . واما قوله تعالى: فتقدسوا وكونوا قِدّيسين فإني انا قُدُّوس[2587] . فليس هو في معنى النجاسة والطهارة[2575] بوجه. نصّ «سفرا» هذه قداسة مفروضة[2588] ، ولذلك قوله : كونوا قِدّيسين[2589] قالوا : هذه قداسة مفروضة [مامورة بها][2588] ولذلك يتسمى التعدّى على الفرائض[2589] ايضا نجاسة قال فى امهات الفرائض[2589] واصولها | التى هى الشرك وكشف العورة وسفك الدماء (٢٩٢-ب) ج
فى الشرك[2591] قال : لانه اعطى من نسله لمُولَكَ لكى ينجس مقدسى[2592] وفى كشف العورة[2593] لا تتنجسوا بشئ من هذه الخ[2594] وفى سفك الدماء[2595] قال : ولا تنجسوا الارض الخ[2596] .

(2582) : ا ، كل ملا كوت شهاشه عوسه لبعله نده عوسه لبعله حوص ،رحيصت فنيو وجو : ت ج [كتوبوت ٤ ب و ٦١ ا] ، (2583) مرثتها : ت ج ، مدتها : ن (2584) ينفصل: ت ، نفصل : ج (2585) نرعى ، نراع : ج ، ندعى : ن (2586): ا ، طوماه وطهره الا لقدش ومقدش : ت ج (2587) : ع [الاحبار ١١/٤٤] ، وهتقدشتم وهييتم قدشيم كى قدوش انى : ت ج (2588): ا ، زو قدوشت ،صوت: ت ج (2589): ع [الاحبار ١٩/٢] ، قدوشيم تهيو : ت ج (2589): ا ، المصوت : ت ج (2590): ا ، طا : ت ج (2591): ا ، عبوده زره وجلوى عريوت شفيكوت دميم فى عبوده زره : ت ج (2592) : ع [الاحبار ٢٠/٣] ، كى مزرعو نتن لملك لمعن طا ات مقدشى : ت ج (2593): ا ، جلوى عريوت : ت ج ، [ترجمها بنعس : الفسق بالمحرمات] (2594): ع [الاحبار ١٨/٢٤] ، ال تطا وبكل اله وجو : ت ج (25'5) : ا ، شفيكوت دميم : ت ج (2596) : ع [العدد ٣٥/٣٤] ، ولاتطا وات هارص وجو : ت ج

فقد بان ان النجاسة [2597] تقال باشتراك على ثلثة معان ، تقال على العصيان ، وخلاف الامور به من فعل او رأى ، وعلى القذارات والمرثات (١١٠-١)م : نجاستها فى ذيولها [2598] ، على هذه المعانى المتوهمة اعنى لمس هذا او حمل هذا او مُساقفة [2598] هذا. وعن هذا النوع الاخير قلنا لا تقبل كلمات التوراة نجاسة [2600] . وكذلك القداسة [2601] مقولة باشتراك على ثلثة معان مقابلة لهذه المعانى الثلثة. ولما كانت نجاسة الميت[2602] لا يصح الطهر منها [2603] الا بعد سبعة ايام وبوجود رماد العجلة [2604] ايضا، وكان الكهان [2605] محتاجين اليها [2608]. دائما لدخول المقدس[2541] للتقريب. لذلك نهى كل كاهن[2609] عن نجاسة الميت[2602] خاصة الا للضرورة الوكيدة التى يعسر امرها على الطباع اعنى ترك مباشرة الوالدين والبنين والاخوة. ولشدة الحاجة لدوام كاهن عظيم للمقدس [2610] لقوله : وتكون على جبهته دائما [2611] نُهى عن نجاسة الميت[2602] اصلا، ولولهؤلاء الاقارب، الاترى [2612] كيف لا يعمّ هذا النهى النساء بنى هرون [2613] ولا بنات هرون [2614] لكون النساء غير محتاج اليهن فى التقريب.

ولما لم يكن بد من ان يسهو[2515] شخص ويدخل المقدس نجسا [2616] او يأكل الاشياء المقدسة وهو نجس[2617] ، وقد يفعل ذلك وهو

(2597): ا ، طوماه: ت ج (2598): ع [مراثى ارميا ١/٩] ، طماته بشوليه : ت ج (2599) مساقفة : ت ، مسافه : ج (2600) : ا ، اين دبرى توره مقباين طوماه : ت ج [بركوت ٢٢-١] (2601) : ا ، القد وشه : ت ج (2602) : ا ، طومات مت : ت ج (2603) منها : ت ، منه : ج (2604): ا ، افر فره : ت ج (2605) : ا ، الكهنيم : ت ج (2607) محتاجين : ج ن ، محتاجا : ت (2608) اليها : ن ، اليهم: ت ج (2609) : ا ، كهن : ت ج (2610): ا ، كهن جدول بمقدش : ت ج (2611) : ع [الخروج ٢٨/٣٨]، وهيه عل مصحو تميد ت ج (2612) ترى : ت ، تتامل : ج (2613) : ع [الاحبار ١/٢١] ، بنى اهرن ت ج (2614) : ا ، ولابنوت اهرن : ت ج (2615) يسهو : ت ، يسهى . ج (2616) ا ، المقدش طما : ت ج (2617) : ا ، قدشيم ... طما : ت ج

متعمد [2618] كما يرتكب اكثر الاشرار [2619] كبائر المعاصى، وهم متعمدون [2620] . لذلك امر بقرابين تكفر عن نجاسة المقدس و مقدساته [2621] . منها شئ للعمد [2622] . ومنها شئ للسهو [2623] على انواعها وهى تيوس الحج وتيوس لرؤس الشهور والتيس المرسل [2624] كما بُيّن فى موضعه [2625] حتى لا يظنّ المتعمدُ [2626] انه لم يرتكب عظيمة لما نجّس مقدس الرب، بل يعلم انه كُفّر عنه بالتيس [2627] قال: لئلا يهلكوا فى نجاستهم [2628] [2629]

(١١٠-ب)م وقال | فيحمل هرون اثم الاقداس الخ [2630] ، وتكرر هذا المعنى كثيرا.

اما نجاسة البرص [2631] فقد بينا امرها، والحكماء [2632] عليهم السلام ايضا بينوا ذلك، و اعلمونا به، وان الاصل المقرّر فيها انها عقاب على النميمة [2633] . وان ذلك التغيّر يبتدئ فى الحيطان [2634] فان تاب، فذلك هو المقصود، وان دام على عصيانه تعدّى ذلك التغيرُ لفراشه وأثاث بيته وان استمر على عصيانه امتد لثيابه، ثم لجسمه و هذا معجز خلد فى الملة مثل ماء الخائنة [2635]

و فائدة هذا الاعتقاد بينة النفع مضافا [2636] الى كون البرص يتعدى، والناس كافة يعافونه ، يكاد ان يكون ذلك بالطبع. و اما كون الطهر

(2618) : ا ، مزيد : ت ج (2619) : ا ، الرشعيم : ت ج (2620) : ا ، مزيديم : ت ج (2621) : ا ، بقربنوت تكفر عل طومات مقدش و قدشيو : ت ج (2622) : ا ، لزدون : ت ج (2623) : ا ، لشجبه : ت ج (2624) : ا ، شيرى هرجليم و شعيرى راش حدشيم و شعير هشتلح : ت ج (2625) موضعه : ت ، مواضعه : ج (2626): ا ، المزيد: ت ج (2627): ا ، طها مقدش ى . ى [الله : ج] : ت ج (2628): ا ، نتكفر لو بسعير: ت ج (2629) : ع [الاحبار ٣١/١٥] ، ولايموتو بطمايم : ت ج (2630) : ع [الخروج ٣٨/٢٨] ، ونسا اهرن ات عون هقدشيم و جو : ت ج (2631) : ا ، طومات صرعت : ت ج (2632) : ا ، الحكيم : ت ج (2633) : ا ، لشون هرع : ت ج . [انظر عركين ١٦ ب] (2634) انظر [الاحبار ٣٤-٤٨/١٤] (2635): ا ، ماشوطه : ت ج انظر [العدد ١١-٣١/٥] (2636) مضافا : ت ، مضاف : ج

منه : عصفوران حيان طاهران وعود ارز وقرمز وزُوفى [2637]، فقد عُلّل ذلك فى المدرشوت [التاويلات] لكن لا يليق بغرضنا، وما علمت انا الى هذا الوقت علة شئ من ذلك ولا ما علة عود ارز وزو فى وخيط احمر فى عجلة حمراء [1638]. وكذلك حزمة زوفى [2639] التى تُرَشّ بها دم الفصح [2640] لا [2641] اجد شيئا استند اليه فى تخصيص هذه الانواع.

واما علة تسمية العجلة الحمراء ذبيحة خطاء [2642] فهى كونها يتم بها طهارة مَن تنجس بالميت [2643] ويدخل المقدس [2644] بعد ذلك، المعنى انه منذ انتجس بالميت [2645] فقد حُرِّم عليه دخول المقدس [2644] واكل الاشياء المقدسة دائما [2646]، لولا هذه العجلة [2647] التى تحملت هذا الاثم مثل الصفيح [2649] [الذى يضعه الكاهن على جبهته] الذى هو يكفر عن النجاسة [2650] ومثل التيوس المحرقة [2651]، ولهذا صار الذى يشتغل بالعجلة وبالتيوس المحرقة ينجّس الثياب [2652] مثل التيس | المرسل (١١١-ا) م الذى [2653] يعتقد انه من عظيم ما تحمله من الآثام ينجّس مَن دنا منه. فقد عللنا من هذه الجملة ما علمنا تعليله بحسب [2654] ما يبدو لنا

فصل مح [٤٨]

الفرائض [2655] التى تضمنتها الجملة الثالثة عشرة [2656] هى التى احصيناها فى : احكام المأكولات المحرمة [2657] وفى احكام الذبيحة [2658]

(2637) : ع [الاحبار ٤/١٤]، بعص ارزو ازوب وشنى تولعت وشنى صفريم : ت ج (2638) : ا، عص ارز وازوب وشنى تولعت فى فره ادمه : ت ج (2639) : ا، اجدت [- ازوب : ج] : ت ج (2640) : ا، الفسح : ت ج (2641) لا: ت، لم : ج (2642) : ا، فره ادمه حطات : ت ج (2643) : ا، نطما لمت : ت ج (2644) : ا، المقدش : ت ج (2645) : ا، بالمت : ت ج (2646) : ا، القدشيم لعولم : ت ج (2647) : ا، الفره : ت ج (2647) : ا، الحطا : ت ج (2649) : ا، الصيص: ت ج (2650) : ا، مرصه على هطوماه : ت ج (2651) : ا، سعيريم هنسفريم : ت ج (2652) موسق بفره وبسعيريم هنسرفيم مطما بجديم . ت ج [مشنه، زبحيم ٥/١٢، العدد ٢١/١٩، ١٠، ٨؛ الاحبار ٢٨/١٦] (2653) : ا، سعير همشتلح : ت ج انظر [الاحبار ٢٦/١٦] (2654) بحسب : ج، حسب : ت (2655) : ا، المصوت : ت ج (2656) العشرة : ج، العشر : ت (2657) : ا، هلكوت ما كلوت اسوروت : ت ج (2658) : ا، هلكوت شحيطه : ت ج

وفى احكام النذور والاوقات[2659] . وقد[2660] بينا فى هذه المقالة[2661] وفى شرح «ابوت» فائدة هذه الجملة[2662] بكلام مستقصًى بليغ جدا ونحن نزيد ذلك بيانا بتتبّع آحاد الفرائض[2655] المحصاة هناك.

فاقول إن كل ما حرّمته الشريعة علينا من المآكل كلها غذاؤها مذموم. وليس فيما حرّم علينا ما يوهم انه لاضرر فيه الا الخنزير والشحم، وليس الامر كذلك. فان الخنزير ارطب مما ينبغى وكثير الفضلات واكثر ما كرهته الشريعة لكثرة[2663] قذارته[2664] واغتذائه بالاقذار. وقد علمت مشاحة[2665] الشريعة على رؤية الاوساخ ولو فى الفحص فى المعسكر[2666] فكيف فى داخل المدن - ولو اتخذت الخنازير[2667] غذاء لصارت الاسواق، بل البيوت اقذر من بيت الادب[2668] كما ترى بلاد الفرنج الآن.

قد علمت قولهم عليهم السلام[2669] فم الخنزير مثل بالوعة العذرة[2670].

(١١١-ب)م وكذلك شحوم البطن[2671] تشبع وتفسد الهضم وتولد دما باردا لزجا | والحرق اولى بها. وكذلك الدم[2672] والميتة[2673] عسرة الهضم رديئة

(٢٩٤-ا)ج الغذاء. ومعلوم ان الفريسة تصبح | هى نبيلة[2674].

واعلم ان هذه العلامات اعنى الاجترار وانشقاق الظلف[2675] فى البهائم والاجنحة والفلوس فى السمك ليس[2676] وجودها سبب الحل

(2659) : ا، هلكوت ندريم ونزيروت : ت ج (2660) : تكرر فى : ج (2661) الفصل ٣٥ من هذا الجزء (2662) دذه الجملة : ت، الجملة هذه : ج (2663) لكثرة... ت، لشدة... ج (2664) قذارته: ت ج، لقذارتها: ن (2665) مشاححة : ت، مشاحة : ج (2666) انظر [التثنية ٢٣/١٥-١٣، الفصل ٤١ من هذا الجزء] (2667) الخنازير : ت، الخنزير : ج (2668) : ا، هكذا . ت ج(2669) عليهم السلام: ج، ز. ل: ت (2670): ا، حزير كصواه عوبرت دى: ت ج | بركوت ٢٥ ا] (2671) البطن : ت، البطون : ن ج (2672) الاحبار ١٢/١٧ (2673) التثنية ٢١/١٤ (2674) : ا، الطرفه تحلت نبله هيا : ت ج [نبيلة : جيفة] (2675) الظلف : ت، الاضلاف : ج (2676) ليس : ج، ليست : ت

ولا عدمها سبب الحرمان. وانما هى علامة يعلم بها النوع المحمود من النوع المذموم. اما علة وريد عضلة الورك [2677] فنصوصة. واما علة عضو [مقطوع] من الحيوان [2678] فهى كونه يُكسب قساوة. وهكذا ايضا كان يفعل ملوك الامم [2679] حينئذ. وكذلك ايضا كان يُفعل لعبادة الوثن [2680] اعني انه كان يُقطع من البهيمة عضو مخصوص ويؤكل.

واما تحريم اللحم مع الحليب [2681] فمع كونه غذاء غليظا جدا بلا شك، ويوجب امتلاء كثيرا، فما يبعد عندى ان يكون لعبادة الوثن [2680] فى ذلك مدخل. لعل هكذا كان يؤكل فى عبادة من عباداتها او فى عيد من اعيادهم. ومما يؤكد هذا عندى كون تحريم اللحم مع الحليب [2681] انما ذكره مرتين فى اول التشريع به عند ذكره فريضة الحج: ثلاث مرات فى السنة الخ [2682]. فكأنه يقول عند حجكم ودخولكم: فى بيت الرب الهك [1683] لا تطبخ ما تطبخ هناك على صورة كذا، كما كانوا هم يفعلون. هذا هو الاقوى عندى فى علة حرمانه، لكنى لم ار ذلك مسطورا فى ما طالعته من كتب الصابئة.

واما الامر بذبح الحيوان فضرورى. وذلك ان الغذاء الطبيعى للانسان انما هو من الحبوب النابتة من [2684] الارض، ومن لحوم الحيوان. وافضل اللحوم هوالذى | ابيح لنا أكله. وهذا مالا يجهله طبيب، (١١٢-ا) م
فلما دعت ضرورة [2685] جودة الغذاء لقتله قُصد اسهل موته له، وحُرِّم ان يُعذَّب بالمذبح الفاسد، ولا يُنحر، ولا يُقطع منه عضو كما بينا.

(2677): ا، جيد هنشه: ت ج [انظر التكوين ٣٢/٣٣] (2678): ا، ابر من حى: ت، انظر [التكوين ٩/٤، التثنية ١٢/٢٣؛ سنهدرين ٥٧-١، حولين ٧١ ب] (2679): ا، الجويم: ت ج (2680): ا، لعبوده زره: ت ج (2681): ا، بسر بحلب: ت ج انظر [الخروج ٢٢/١٩، ٣٤/٢٦؛ التثنية ١٤/٢١] (2682): ع [الخروج ٢٣/١٧، ٣٤/٢٣] شلش فعميم بشنه: ت ج (2683): ا، لبيت ى. ى الهيك: ت ج (2684) من: ت، فى: ج (2685) ضرورة: ت، الضرورة: ج

وكذلك حرّم ان يذبح إيّاه [ابوه] وابنه فى يوم واحد[2686] احتياطا وابغادا اياك ان يذبح منهما [2687] الولد امام الام. فان ألم الحيوان لذلك عظيم جدا. اذ لا فرق بين الم الأنسان لذلك وألم سائر الحيوان ، لان محبة الام وحنيها [2688] على الولد ليس هو تابعا [2689] للنطق بل لفعل القوة المتخيلة الموجودة فى اكثر الحيوان ، كوجودها فى الأنسان. وكان هذا الحكم مخصوصا بالثور والشاة [2690] لأنها التى يحل لنا أكلها من الأهلية المعتاد اكلها فى الاكثر ، وهى التى يعرف منها الام من الولد.

وهذه هى العلة ايضا فى إطلاق الام من العش [2691] لان البيض التى [2692] قد حضنت فى اكثر الامر ، والفراخ المحتاجة للام لا تصلح للأكل. فاذا اطلق الأم وفرّت بنفسها ، فلا تتألم برؤية اخذ الاولاد وقد يكون ذلك داعيا فى الاكثر لترك الكل. اذ الذى يؤخذ لا يصلح للأكل على اكثر الأمر. واذا كانت هذه الآلام النفسانية راعتها [2693] الشريعة فى البهائم والطائر ، فكيف فى حق اشخاص نوع الانسان بجملته ولا تعترضنى بقولهم عليهم السلام [2694] : من يقول : مرحمتك تصل الى الافراخ الخ[2695] . لان ذلك احد الرأيين اللذين ذكرنا هما[2696] اعنى رأى من يرى ان لا علة للشريعة الا مجرد الارادة ، ونحن | انما تبعنا (١١٢-ب)م
الرأى الثانى.

(2686) : ا ، اوتووات بنو بيوم احد : ت ، انظر [الاحبار ٢٢/٢٨] (2687) منهما: ت ،-: ج (2688) حنينها: ت ، حنتها: ج ، شفقتها: ن (2689) تابعا : ت ، تابع : ج (2690): ا ، بشوروشه : ت ج (2691): ا ، شلوح هقن: ت ، انظر [التثنية ٢٢/٧-٦] (2692) التى : ت ، الذى : ج (2693) راعتها : ت ، رعتها : ج (2694) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (2695) : ا ، هاومر عل قن صفور يجيعو رحميك وجو : ت ج [مشنه ، بركوت ٥/٣] (2696) : ا ، الفصل ٢٦ ، ٣١ من هذا الجزء

وقد نبّهنا على تبيين التوراة لعلة تغطية الدم [2694] وكون ذلك مخصوصا بالوحوش الطاهرة والطير الطاهر[2698] . ومع ما شُرعنا به من تحريم المأكل الحرام شرّعنا ايضا بنذور الحرام [2699] وهو انه متى قال الانسان هذا الخبز او هذا اللحم حرام عليّ حُرِّم عليه اكله ، كل هذا رياضة لحصول القناعة ، وكفّ شهوة الاكل والشرب. قالوا النذور سياج للتقشف[2700] ولما كان النساء يسرع اليهن الغضب لسهولة انفعالهن وضعف انفسهن ، فلوكان امر أيمانهن راجعا اليهن لكان فى ذلك نكد عظيم فى المنزل وشتات وفساد نظام. اذ هذا النوع من الطعام حلال للزوج حرام على الزوجة . وهذا حرام على البنت حلال للام. فلذلك اُسند الامر لرب المنزل فى كل ما يتعلق به.

الا ترى ان من هى حاكمة نفسها ولا هى تابعة لرب المنزل [2701] يدّبرها فحُكْمها حكم الرجال فى النذور [2702] اعنى من لا زوج لها ومن [2703] لا اب لها ، او من بلغت أشُدّها اعنى المراهقة [2704] . واما علة الزهد [2705] فبينة جدا وهى التزهيد فى شرب الخمر الذى قد اهلك الاولين والاخرين : كثيرون والاقوياء قُتلوا به [2706] . وهؤلاء ايضا غووا بالخمر الخ[2707] . فجاء من حكم الزهد[2705] ما تراه من تحريم : من كل ما يخرج من جفنة الخمر [2708] ابعادا زائدا حتى يقتصر الناس

(2697) : ا ، كسدى هدم : ت ج (2698) : ا ، بحيه طهوره وعوف طهور : ت ج ، انظر [الفصل ٤٦ من هذا الجزء] (2699) : ا ، بندرى اسور : ت ، انظر [العدد ٣٠/١٧-٣] (2700) : ا ، ندريم سيح لفريشوت : ت ج [مشنه ، ابوت ١٣/٣] (2701) المنزل : ج ، منزل : ت (2702): ا ، الندريم : ت ج (2703) من : ت ،- ج (2704) : ا ، بوجرت : ت ج (2705) : ا ، النزيروت : ت ج (2706) : ا ، ربيم و عصوميم كل هر وحيو : ت ج . انظر [الامثال ٢٦/٧] (2707) : ع [اشعيا ٢٨ / ٧] ، وجم اله بيين شجو وجو : ت ج (2708) : ع [القضاة ١٣/١٣] ، مكل اشر يصا مجفن هيين : ت ج

منه على الضرورى، لان الذى يجتنبه سُمّى : قدّيسا [2709] وألحق بدرجة كاهن عظيم فى القداســة [2710] | حتى لايتنجس ولو بأبيه وامه [2712] (١١٣-ا)م مثله [1327] هذا التعظيم كله لكونه زهد فى الشرب. [2714]

فصل مط [٤٩]

الفرائض [2655] التى تضمنتها الجملة الرابعة عشرة هى التى احصيناها فى كتاب النساء واحكام فى محرمات الجماع وهجنة البهائم وفرائض الختان [2715] من هذه الجملة. وقد تقدم الاخبار بغاية هذه الجملة [2716]. والآن ابتدئ بتبيين جزئياتها، فاقول: من المعلوم ان الاصدقاء | امر يضطرّ (٢٩٤-ب) ج الأنسان اليه فى جميع عمره، قد بيّن ذلك ارسطو فى تاسعة الاخلاق. اما فى حال صحته، وسعادته فيستلذّ بأنسهم له، وفى حال ضيقته يلجأ اليهم، وعند شيخوخته وضعف جسمه يستعين بهم. وهذا المعنى موجود فى الاولاد اكثر واعظم، وكذلك فى الاقارب. وانما يتمّ الاخاء والتحابب [2717] والتعاون بالاقارب فى الانساب حتى أن القبيلة الواحدة اذا جمعها جد واحد، ولو بَعُد، حصل بينهم من اجل ذلك محبة ومعونة بعضهم لبعض وشفقة بعضهم على بعض الذى هو اكبر مقاصد الشريعة.

فمن اجل هذا المعنى حُرّمت العهارة [2718] لما فى ذلك من افساد الانساب وكون المولود منها اجنبيا للناس كلهم [2719] لا يعرف له عصبة [2720]، ولا يعرفه احد من عَصَبه وهذه اردَى حالة فى حقه، وفى حق والده. ومعنى اخر عظيم فى علة | تحريم العهارة [2718] وهو منع كثرة (١١٣-ب)م

(2709) : ا ، قدوش : ت ج (2710) : ا ، كهن جدول ... القدوشه : ت ج (2712) : ا ، : ع [العدد ٦/٧] ، لا يطها ولو لا بيو ولا مو : ت ج (2713) مثله : ت ،–: ج (2714) الشرب : ت ج ، الشراب : ن (2715) : ا ، سفر نشيم وهلكوت ايسورى بياه وكلاى بهمه ومصوت ميله : ت ج (2716) الفصل ٣٥ من هذا الجزء (2717) التحابب : ت ، التحاب : ج (2718) : ا ، القدشه [هى الزنا أمام الاصنام لتقديسها] : ت ج [انظر : التثنية ١٨/٢٣] (2719) كلهم : ج ،–: ت (2720) عصبة : ت ، عصب : ج

الشره فى النكاح ومداومته. لان باختلاف اشخاص العاهرات [2721] يزداد الشره اذ ليس تحرك الانسان لشخص واحد قدألفه دائما كتحركه [2722] لاشخاص مستجدّة مختلفى الصور و الحالات، وفى تحريم العهارة [2718] فائدة عظيمة جدا، وهو [2723] منع الشرور لان لوكانت العهارة [2718] مباحة لقصد المرأة الواحدة عدة رجال فى وقت واحد بحسب الاتّفاق، فلا بد من التنازع، وفى اكثر الأمر يقتل بعضهم بعضا او يقتلونها كالامر [2724] المتعارف دائما: والى بيت الزانية تبادروا [2725].

فلمنع هذه الشرور العظيمة وجلب المنفعة [2726] العامة وهى معرفة الانساب حُرّمت عهارة المرأة والرجل [2727] ولم يوجد وجه حلّ [2728] للنكاح الا بافراد مرأة وزيجها [2729] بالاشهار، لانه لوقُنع فى ذلك بالافراد فقط، لكان اكثر الناس يجيب العاهرة [2730] لداره مدة ما متفقا عليها بينهما، ويقول هى زوجة فلذلك فُرض عقد وعمل [2731] مّا يكون تخصيصها له به وهوالخطبة [2732]، وان يشهر ذلك وهو عقد النكاح [2733] وبوعز دعا بعشرة رجال الخ [2734]، وقد لا يتفق اجتماعها ولا ينتظم امر منزلها فبُوّح فى الطلاق ولو صح الطلاق بالقول فقط، او باخراجها من داره لكانت امرأة ترتاد غفلة وتخرج وتدّعى الطلاق اواذا زاناها شخص ادّعت هى والزانى انها قد طُلّقت من قبل.

فلذلك شُرعنا انه لا يصحّ طلاق [2735] الا بكتاب يشهد بذلك: فليكتب لها كتاب طلاق الخ [2736] ولكون التهم بالزنى | والاوهام الواقعة

(2721): ا، القدشوت: ت ج (2722) كتحركه: ت، كحركته: ج (2723) وهو: ت، وهى: ج (2724) كالامر: ت، فالامر: ج (2725): ع [ارميا ٥/٧]، وبيت زونه يتجوددو: ت ج (2726) المنفعة: ت، المنافع: ج (2727): ا، القدشه و القدش: ت ج (2728) حل للنكاح: ت، حلل النكاح: ج (2729) زيجها: ت، زيجتها: ج (2730): ا، قدشه: ت ج (2731) عقد وعمل: ت، عقدا وعملا: ج ن (2732): ا، الاروسين: ت ج (2733): ا، النسوئين: ت ج (2734): ع [راعوت ٤/٢]، ويقح بمزعسرد انشيم وجو: ت ج (2735) طلاق: ت، —: ج (2736): ع [التثنيه ٢٤/١]، وكتب له سفر كريتوت وجو: ت ج

فيه كثيرة جدا فى حق المرأة ، شُرعنا باحكام الخـائنة [2737] التى تلك القصة موجبة لكل امرأة ذات زوج ان تصون نفسها غاية الصيانة ، وتحتاط غاية الاحتياط اياك ان يمرض قلب زوجها منها لتوقّع هول ماء الخائنة [2737] ، لأنها ولو كانت بريئة وامنت[2738] على نفسها لكان ذلك الفعل الذى يُفعل بها يفتدى منه اكثر الناس بكل ما يملك، بل يفضّل الموت على تلك الفضيحة العظيمة ، وهى كشف رأس المرأة ونثر شعرها وتمزيق ثيابها حتى ينكشف الصدر و تطويفها فى جميع المقدس[2739] بمحضر الاشهار نساء و رجالا [2740] و بمحضر المحكمة العليا [2741] .

فانحسم بهذا التوقع ادْواء عظيمة تفسد نظام عدة منازل. ولما كانت كل فتاة بتول [2742] معرّضة للزواج لكل من اتفق لم يلزم فيها الازيجتها[2743] لمن خدعها لانه اولى بها . وذلك اجبّر لصدعها بلا شك من زيجة الغيرلها. فان لم تُرد ذلك هى او ابوها فيزن المهر [2744] وزيد فى عقاب الغاصب[2745] وليس له ان يطلقها كل ايامه. [2746]

واما تعليل الزواج بامرأه الاخ المتوفى بغير ولد [2747] فنصوص ان كانت سيرة قديمة قبل اعطاء التوراة [2748] ابقتها الشريعة [2749] . واما [2750] خلع النعل [2751] فهي لشناعة تلك الافعال فى سيرة تلك الازمنة لعلة ينتفى من تلك الشناعة والزواج بارملة الاخ [2752] بيّن هو ذلك فى نصّ التوراة : هكذا يُصنع بالرجل الخ. فيدعى فى آل اسرائيل الخ.

(2737) : ا ، شوطه : ت ج (2738) امنت : ت ، آمنة : ج (2739) : ا ، المقدش : ت ج (2740) رجالا : ت ، رجال : ج (2741): ا ، بيت دين هجدول : ت ج [انظر: العدد ٥/١٨] (2742) : ا ، كل نعره بتوله : ت ج (2743) زيجتها: ت ، زواجتها: ج (2744): ا ، الاونس : ت ج (2745) انظر [الخروج ١٦/٢٢] (2746) : ع [التثنية ٢٩/٢٢]، لايوكل شلحه كل يميو : ت ج (2747): ا ، اليبيم: ج ، اليبوم: ت (2748):ا ، متن تورة: ت ج [انظر: التكوين ٨/٣٨] (2749)انظر : [التثنية ٢٥ / ٦-٥] (2750): ا ، الحليصه : ت ج (2751) اما : ت ج ، امر : ن (2752) : ا ، وييبم : ت ج

[2753] وقد يتعلم من قصة[2754] يهودا خلق[2755] كريم، وعدالة فى الأحكام. وذلك من [2756] قوله : لتذهب بما عندها لئلا يلحقنا خزى فانى قد ارسلت الجدى| هذا [2757] . (١١٤-ب)م

وبيان ذلك هو ان نكاح العاهرة [2758] قبل اعطاء التوراة [2742] كنكاح الانسان زوجته بعد اعطاء التوراة [2742] . اعنى انه فعل مباح لا كراهة فيه اصلا، ودفع الأجرة المتفق عليها للعاهرة [2758] حينئذ كدفع مهر المرأة [2759] لها الآن عند الطلاق ، اعنى ان ذلك حق من حقوق المرأة المتعين عليه غُرْمه. فقول يهودا : لئلا يلحقنا خزى [2760] يعلّمنا ان امور النكاح كلها، ولو الحلال منها عار علينا الحديث فيه . وينبغى السكوت عنه، واخفاؤه، ولو ودّى ذلك لمضرّة فى مال [2761] كما ترى يهودا فعل فى قوله أوْلى [2762] ان نخسر، وتفوز بما اخذته من ان نشهر [2763] الطلب ونصير عارا. فهذا هو الخلق الفاضل الذى تعلمناه من تلك القصة .

واما العدالة التى استفدناها فهو قوله متبرّئا من غصبها، وانه لم ينكل، ولا نقص [2764] ما اتفق معها عليه : فانى قد ارسلت الجدى هذا [2760] لا شك ان كان ذلك الجدى فى غاية الجودة فى نوعه. ولذلك اشار اليه وقال : هذا [2765] وهذه هى [2766] العدالة التى انتحلوها عن

(2753) : ع [التثنيه ٢٥/١٠.٩] ، التورة ككه يمسه لايش وجو ونقرا شمو بيسرال وجو : ث جـ (2754) انظر : [التكوين ٣٨] (2755) خلق : ت ، وتمر خلق : جـ (2756) من : ت ، ان : جـ (2757) : ع [التكوين ٢٣/٣٨] ، تقح له فن نحيه لبوز هنه شلحتى هجدى هزه [+ واته لامصاته : جـ] ، ت جـ (2758): ا ، القدشه : ت جـ (2759): ا ، كتوبت اشه : ت جـ (2760) قسم من رقم : 2757 (2761) مال : ت ، المال : جـ (2762) اولى : ت ، اولا : جـ (2763) نشهر : ت جـ ، نشهد : ن (2764) نقص : ت جـ ، نقض : ن (2765) : ا ، هزه : ت جـ (2766) هى : ت ، -: جـ

(٢٩٥-ا) ج يعقوب واسحق وابراهيم ان لا يُغَيِّر | لفظ ولا يخلف ميعاد [2767] وتُوفى [2768] الحقوق على الكمال والتمام. وانه لا فرقُ بين ما تتسلمه من مال الغير على جهة القرضة، او الوداعة [2769]، او ما يستحق له [2770] عندك باى جهة [2771] استحق باجرة او غيرها.

وان مهر كل مرأة كحكم اجرة كل اجير، ولا فرق بين من يمُسك اجرةَ الأجير [2772] او من يتمسك بحق زوجته. ولا فرق بين من يصادر

(١١٥-ا) م الاجير او من [2773] يتسبب له باسباب حتى يخرجه دون | اجرة، او يفعل كذلك مع زوجته، حتى يخرجها دون مهر. الا تتامّل عظيم عدالة هذه الرسوم واحكام عادلة [2774] كيف حكمت [2775] فى اذاعة سمعة قبيحة [2776].

وذلك ان هذا الشرير لم يستحسن [2777] زوجته التى اذاع عليها سمعة قبيحة [2778]، بلا شك، وانه استسمجها، ولو [2779] اراد طلاقها [2780] كحكم كل [2781] من يطلق زوجته، لما كان له من ذلك مانع، لكنه لو طلق، للزمه القيام بحقها، فجعل لها [2782] الامور الفاجرة [2783] كى يتخلص منها دون غرامة فافتات عليها، وشنع بالمحال للتمسك بالحق المتعين لها عليه وهو خمسون درهماً [2784] لان هذا مهر البُتُل [2785] المحدود فى التوراة. فلذلك حكم عليه تعالى بان يغرم مائة درهم [2786] مطردا [2787] على الأصل:

(2767) ميعاد : ت ، ميعادا: ج (2768) توف : ت ج ، توفية : ن (2769) الوداعة: ت ، الوديعة : ج (2770) له : ت ،-: ج (2771) باى جهة : ت ، الغير باى وجه : ج ، الغير باى جهة : ن (2772) : ا ، كوبش سكر سكير : ت ج (2773) من : ج ، -: ت (2774): ع [التثنية ٨/٤] ، الحقيم و مشفطيم صديقيم: ت ج (2775) حكمت : ت ، حرمت: ج (2776): ا ، موصيا [فى ج هوصيا] شم رع: ت ج (2777) لم يستحسن : ت ، ثلم زوجته : ج (2778) : ا ، هوصيا [عليه : ساقطة من ج] شم رع : ت ج (2779) ولو : ت ، لو : ج (2780) طلاقها : ت ، طلقها : ج (2781) كل : ت ،-: ج (2782) لها : ت ، له : ج (2783) : ا ، عليلوت دبريم [انظر : التثنية ١٤/٢٢] (2784): ا ، حمشيم كسف : ت ج (2785) : ا ، مهر هبتولوت : ت ج (2786): ا ، مايه كسف : ت ج (2787) مطردا: ت ، مطرد : ج

ومن تحكم الآلهة عليه يعوض صاحبه مثلين[2788] وكالقانون فى الشهود الزور[2789] كما قد بينا[2790]. كذلك هذا المُذيع سمعة قبيحه[2791] رام ان يخسرها الخمسين[2792] المتعينة، قِبَلَه غُرْم مائة. هذا هو عقاب تمسكه بالحق المتعين عليه، ورَوْمِه اَخْذَه، وكان عقاب ثَلْم عِرْضها، وقَذْفِه لها بالزنا، ان ثُلِمَ عِرْضه بالضرب بالسوط: ويؤدبونه،[2793] وكان عقاب ايثاره الشره، وطَلَب مجرد اللذّة ان ألزم بها دائما: ولا يستطيع ان يطلقها طول عمره[2794] لان الداعي كل[2795] ما جرى انما[2796] كان استباحه لها، وهكذا تُطَبّ الأخلاق الرديئة، اذ كان طبيبها الامر الالهى الاتبرح لك وجوه العدل ظاهرة بيّنة فى جميع احكام هذه الشريعة عند التامّل الجيّد

تامّلْ كيف سوّى[2797] بين حكم اذاعة سمعة | قبيحة[2776] الذى (١١٥-ب) م
رام التمسك بالحق المتعيّن قِبَله؛ وبيّن حكم السارق[2798] الذى اخذ مال غيره، وجعل حكم شاهد الزور[2799] الذى رام الاذية، وان كان لم تقع لحكم من قد آذى وتعدّى اعنى السارق والمذيع سمعة قبيحة[2800]، الحكم فى ثلثتهم شريعة واحدة وحكم واحد[8801].

فاعجبْ كل التعجّب من حكمة احكامه تعالى كما تتعجب من حكمة مصنوعاته قال: الصخر الكامل الصنيع الذى كل طريقه حكمة[2802] يقول كما

(2788): ع [الخروج ٢٢/٩]، اشرير شيمون الهيم يشلح لشنيم ارعه: ت ج (2789): ا، وكدين عديم زومين: ت ج (2790): ا، الفصل ٤١ من هذا الجزء (2791): ا، الموصيا شم رع: ت ج (2792) الخمسين: ت، خمسن: ج (2793): ع [التثنية ٢٢/١٨]، ويسرو او تو: ت ج (2794): ع [التثنية ٢٢/١٩]، لايوكل شلحه كل يميو: ت ج (2795) الداعى كل: ت، داعيه لكل: جن، داعيه: ى (2796) انما: ت، ان ما: ج (2797) سوى: ت، ساوى: ج (2798): ا، الجنب: ت ج (2799): ا، عذزوم: ت ج (2800): ا، الجنب، موصيا شم رع: ت ج (2801): ا، توره احت ومشفط احد: ت ج [العدد ١٥/١٦] (2802): ع [التثنية ٣٢/٤]، هصور تميم فعلو كى كل دركيو مشفط: ت ج

ان[2803] مصنوعاته فى غاية الكمال ، كذلك احكامه فى غاية العدالة لكن عقولنا مقصرة عن ادراك كمال كل ما صنع وعدالته كل ما حكم به ، وكما تدرك بعض عجائب مصنوعاته فى اعضاء الحيوان ، وحركات الافلاك . كذلك تدرك عدالة بعض احكامه ، والذى خفى عنا من النوعين جميعا ، اكثر من الذى ظهر بكثير جدا . ونرجع الى غرض الفصل .

اما تحريم الفواحش [2804] فالامر فيها كلها راجع لتقليل النكاح ، وكراهته ، وان لا يقصد منه الا لاقل القليل .

اما تحريم اللواطة و [مضاجعة] البهيمة [2805] فبين جدا اذا كان الامر الطبيعى يكره ان يؤتى منه الا لضرورة [2806] .

فناهيك الامر الخارج عن مجرى الطبيعة وطلب مجرد اللذة والفواحش [2804] من الاناث بجملتهن يجمعهن معنى واحد ، وذلك المعنى هوان [2807] الامر الاكثرى جدا هوان كل واحدة منهن موجودة مع الشخص دائما [2808] فى منزله ، وهى سهلة التأتى له قريبة المأخذ لا كلفة فى احضارها ولا يمكن الحاكم الانكار على شخص | فى وجود هذه عنده . فلو كان حكم الفاحشة (١١٦ - ا) م [2809] حكم كل خالية [2810] عن الزوج [2811] ، اعنى انها يجوز زيجتها ويكون فيها من الحرمان كونها غير زوجة [2812] ، لكان اكثر الناس فى معثرة مزانا تهن [2813] دائما ، فلما حُرّم نكاحهن اصلا ورُدعنا عن ذلك باشد ردع ، اعنى بالموت من المحكمة وقطع الصلة [2814] وانه لا سبيل لنكاح هؤلاء ، أُمن التطرّق اليهن وانصرفت الهمم عنهن [2815] .

(2803) كا ان : ت ج ، ان كا : ن (2804) : ، العريوت : ت ج [المعنى الحرفى : العورات] (2805) : ا ، زكورو بهمه : ت ج [انظر : الاحبار ١٨/٢٣-٢٢] (2806) الضرورة : ت ، الضرورة : ج (2807) ان : ت ج ، ـ : ن (2808) دائما : ت ، دائمة : ج (2809) : ا ، العروه : ت ج (2810) كل : ج ، ـ : ت (2811) الفنوية : ت ج (2812) زوجة : ت ، زوجه : ن ج (2813) مزانا تهن : ت ، منازا تهن : ج (2814) : ا ، بميتت بيت دين و بكرت : ت ج (2815) و انصرفت الهمم عنهن : ـ ت ، انصرفت الهمة عنهم : ج

اما وجود هذا معنى السهولة فى كل فاحشة [2816] ، فذلك بيّن جدا. وذلك ان الانسان اذا كانت له زوجة.

فمن المشهور الاكثرى ان أمها ، وجدّتها وبنتها ، وبنت بنتها ، واختها ، موجودات عنده [2817] فى اكثر الاوقات وان الزوج عاشر بهن دائما فى دخوله وخروجه ، وتصرفاته ، كذلك ايضا المرأة كثيرا ما تُباشر اخا زوجها [2818] ، ووالده ، وولده.

فاما وجود الانسان مع اَخَوَاته وخالاته ، وعمّاته وزوجة عمّه ، وتربيتّه معهن فذلك بين الاكثرية وهؤلاء هن جملة العورات من الاقارب [2819] فاعتبرْهن. فهذا احد المعانى التى من اجلها حرّم الاقرباء [2820] .

واما المعنى الثانى فهو عندى مراعاة الحياء ، وذلك ان وقوع هذا الفعل بين الاصل والفرع [2821] قحة عظيمة جدا ، اعنى نكاح الأم او البنت ، فحُرّم على الاصل والفرع [2822] ان ينكح احدهما | الاخر. ولا (٢٩٥-ب) ج فرق بين ان ينكح الاصل للفرع [2823] او الفرع للاصل [2824] او يجتمع اصل وفرع فى نكاح شخص ثالث اعنى ان يكون شخص واحد قد انكشف كشفة نكاح على اصل وفرع. فمن اجل هذا حُرّم الجمع | بين (١١٦-ب) م المرأة وأمها ، ونكاح زوجة الاب وزوجة الولد. لان هذه كلها هى كشف عورة شخص واحد [2825] لعورة اصل وفرع. والاخوة مثل اصل وفرع [2826] .

فلما حُرّمت الاخت ، حُرّمت ايضا اخت الزوجة ، وزوجة الاخ. لان ذلك اجتماع شخصين باصل وفرع فى نكاح شخص ثالث.

(2816) : ا ، عروه : ت ج (2817) عنده : ت ، عندها : ج (2818) زوجها : ت ، زوجه : ج (2819) : ا ، العريوث شل شاربهر : ت ج (2820) : ا ، شاربهر : ت ج (2821) الاصل و الفرع : ت ، الفرع و الاصل : ج (2822) الاصل و الفرع : ت ، اصل و فرع : ج (2823) الاصل للفرع : ت ج ، — : ن (2824) او الفرع للاصل : ت ج ، اصل الفرع او فرع الاصل : ن ، — : ى (2825) واحد : ج ، ن ، — : ت (2826) و الاخوة مثل اصل و فرع : ت ، — : ج

ولما (2827) عظم حرمان اجتماع الاخوة ؛ وجعلها كاصل وفرع ، بل الاخوان (2828) كشخص واحد ، لذلك حُرّم ايضا نكاح الخالة ، لانها مقام الام ، والعمّة لانها (2829) مقام الاب .

وكما لم تُحرّم بنت العمّ ، ولا بنت العمة ، كذلك لم (2830) تُحرّم لا بنت الاخ ، ولا بنت الاخت قياسا ، سواء . واما كون العم تحل له زوجة ابن اخيه ، ويُحرّم على ابن الاخ زوجة عمه ، فذلك يُبيّن بحسب المعنى الاول لأن ابن الاخ موجود على الاكثر فى دارعمه والمامه بزوجة عمّه كإلمامه بزوجة اخيه . واما العم فليس هو موجودا (2831) كذلك فى بيت ابن اخيه ولا المام له بزوجته الاترى ان الوالد لما كان ملما بزوجة ابنه كالمام ابنه بزوجته كان الحرمانان (2832) سواء وبحكم اعدام واحد. (2833)

واما علة تحريم نكاح الحائض وأمراة رجل (2834) ، فذلك اَبْين مما يُطلب له علة ، وقد علمت انه حُرّم (2835) علينا الا لتذاذ بعورة (2836) باى وجه كان ، ولو بالنظر قَصْدَ اللذة على ما بينا فى احكام الجماع المحرم (2838) . وهناك (2839) بينا انه لا يحلّ فى شريعتنا اجالة الكفر فى الجماع بوجه ، ولا تحريك الانعاظ بوجه من الوجوه . وان الانسان (١١٧ – ا)م اذا انعظ بغير قصد ، يلزمه ان | يصرف خاطره لفكرة أخرى . ويروّى فى شئ اخر الى ان يذهب ذلك الإنعاظ .

(2827) ولما : ت ،–: ج (2828) الاخوان : بت ج ، الاخوين : ن ، الاخين: ى (2829) لانها : ت ،–: ج (2830) لم : ت ، لا : ج (2831) موجودا : ت ، موجود : ج (2832) الحرمانان : ت ج ، الحرمان : ن (2833) : ا ، بمته احت [اتت : ج] : ت ج (2834) : ا ، التده واشت ايش : ت ج (2835) حرم : ت ، يحرم : ج (2836) : ا ، بعروه : ت ج (2838) : ا ، دىكرت اسورى بيا : ت ج [مشنه توره ، اسورى بيا ٢١/٢-١] (2839) هناك : ج ، هنا : ت ،

قالوا الحكماء [2840] عليهم السلام [2841] فى آدابهم المكمّلة للفضلاء [2842] : يا بنى ! اذا أثرفيك هذا البشيع ، اصحبه الى المدرسة ، ان كان حديدا فيذوب ، وان كان حجرا فيتفجر لانه قيل [2843] : اليست كلمتى كالنار يقول الرب وكالمطرقة التى تحطم الصخر [2844] . يقول لانبه مؤدّبا له ان [2845] انعظت وتاملت ، فاذهبْ الى المدرسة [2846] ، اقرأ وانظرْ واسألْ وتُسأل يذهب ذلك الألم بلا شك . واعجبْ من قوله هذا البشيع [2847] واى بشاعة ! [2848] وليس هذا الادب من اجل الشريعة فقط ، الا والامر ايضا كذلك عند الفلاسفة .

قد اعلمتك بقول ارسطو بنصه قال : هذه الحاســة التى هى عار علينا يعنى حاسة اللمس الداعية لإيثار الاكل والنكاح ، ويسمى فى كتبه الأقوام الذين يؤثرون النكاح واكل الالوان الأخسّاء [2850] ويطنب فى تهجينهم والهزؤ بهم ، تجد ذلك فى كتابه فى الاخلاق وفى كتابه فى الخطابة. [2851] وبحسب هذا الخلق الفاضل الذى يلزم قصده واتخاذه غرضا وكيداً نهوا الحكماء عليهم السلام [2852] عن النظر الى البهائم والطيور حينما يسفد هذا على هذه [2853] . وهذا هو السبب عندى فى تحريم هجنة البهائم [2854] ، لأنه من المعلوم انه لا يتحرك شخص نوع لنكاح شخص نوع اخر ، على

(2840) : ا ، الحكيم : ت ج (2841) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (2842) للفضلاء : ت ،-: ج (2843) : ا ، بنى ام فبع باك منوول زه مشكهو لبيت همدرش ام برزل هوا نموح و ام ابن هوا متفو صص شفامر : ت ج (2844): ع [ارميا ٢٣/٢٩] [قدوشمن ٣٠ :ب]، هلا كه دبرى طاش نام ى . ى و كفشيط يفو صصص سلع : ت ج (2845) ان : ت ، اذا : ج (2846): ا ، لبيت همدرش : ت ج (2847) : ا ، منول زه : تج (2848) : ا ، نوول : ت ج (2850) الاخساء : ت ، اخساء: ج (2851) انظر : اخلاق نكوما خيا ١٠/٢ [١١١٨ ب ٢]؛ الخطابة : ١١/١ [١٣٧٠ /١٨ ا] (2852) الحكما عليهم السلام : ج ، الحكيم ز . ل : ت (2853):ا ، بهمه و عوف بشعه شمزدقةين زه لزه: ت ج [عبوده زره ٢٠ ب] (2854) : ا ، كلاى بهمه : ت ج

الاكثر ، الا ان يحمل اليه [2855] باليد كما ترى هؤلاء الاخساء الذين يولدون الابغال[2856] يفعلون[2857] دائما، فكرهت الشريعة ان ينحط [2858] الشخص من اسرائيل لهذا الفعل لما فيه من الخساسة والقحة والاشتغال (١١٧ - ب) م | بامور كرهت الشريعة ذكرها. فناهيك مباشرتها الا عند الضرائر ، ولا ضرورة لهذا التركيب.

ويبدولى ان علة تحريم الجمع بين النوعين [2859] ايضا في اى عمل كان انما هو ابعاد [2860] عن تركيب نوعين ، اعنى ان [2861] قوله : لا تحرث على ثور وحمار معا [2862] لانه ان جُمع بينهما ، قد يركب احدهما على الاخر. ودليل ذلك كون هذا الحكم عاما لغير الثور والحمار وانما [لم تنه الحراثة فقط] بالثور والحمار معا، بل باى نوعين لكن الكتاب ذكر ما هو واقع [للمثال] [2863].

وكذلك الختان [2864] ايضا عندى احدى عللها تقليل النكاح واضعاف هذه الآلة حتى يقصر هذا الفعل ويجم ما امكن وقد ظُن ان هذا الختان هو تكميل نقص خلقة ، فوجد كل طاعن موضعا للطعن. وقيل [2865] كيف تكون الامور الطبيعية ناقصة حتى تحتاج لتكميل من خارج مع ما يتبين من منفعة تلك الجلدة لذلك العضو. وليس هذه الفريضة [2866] لتكميل نقص الخلقة ، بل لتكميل نقص الخلق. وتلك الأذية الجسمانية الحاصلة لهذا العضو هى المقصودة التى لم يختل بها شئ من الافعال التى بها قوام الشخص ، ولا بطل[2867] بها التناسل ، لكن نقص

(2855) اليه: ت ، عايه: ج (2856) الا بغال : ت ، البغال : ج ن (2857) يفعلون : ت ، يفعل : ج (2858) ينحط : ت ، ينهض : ج (2859) النوعين : ت ، نوعين : ج (2860) ابعادا: ت ، ابعاد : ج (2861) ان : ت ، - : ج (2862): ع [التثنية ٢٢/١٠] ، لا تحرش بشور و بحمر يحدو : ت ج (2863) : ا ، شورو حمور احد شورو حمور و احد كل شئ مينين الا شد بر هكتوب بهوه : ت ج [بباقا ٥/٧] (2864) : ا ، الميله : ت ج (2865) قيل : ت ، قال : ج (2866) : ا ، المصوه : ت ج (2867) بطل : ت ج ، يبطل : ن

بها الكَلَب والشره الزائد على ما يحتاج. واما كون الختان يضعف قوة الانعاظ ، وقد ربما نقص اللذة ، امر لا شك فيه، لان العضو اذا اُدمى، وازيلت وقايته من اول نشوئه ، فلا شك ، انه يضعف.

وبيان قالوا الحكماء [2868] عليهم السلام [2869] : انه من الصعب ان تفارق المرأة الاقلف الذى جامعها [2870] ، فهذا هو اوكد [2871] اسباب الختان [2864] عندى ومن | يتبدئ [2872] بهذا الفعل الا ابراهيم الذى شهر (١١٨-ب) م من عفّته ما قد ذكروه الحكماء [2873] عليهم السلام [2874] فى قوله [2875]: انا اعلم أنك امرأة جميلة المنظر [2876] وفى الختان [2864] ايضا عندى | [2877] معنى (٢٩٦-١) ج اخر وكيد جدا وهو ان يكونوا هل هذا الراى كلهم اعنى معتقدى توحيد [2878] الله لهم علامة واحدة جسمانية تجمعهم، فلا يقدر من ليس هو منهم يدّعى انه منهم ، وهو اجنبى ، لانه قد يفعل ذلك كى ينال فائدة ، او يغتال اهل هذا الدين.

وهذا الفعل لا يفعله الانسان بنفسه، او بولده الا عن اعتقاد صحيح. لان ما ذلك شرطة فى ساق او كيّة فى ذراع ، بل امركان مستصعبا جدا جدا [2879] . معلوم ايضا قدر التحابُب [2880] والتعاوُن الحاصل بين اقوام كلهم بعلامة واحدة وهى بصورة العهد والميثاق. وكذلك هذه الختانة [2864] هى [2881] العهد الذى عهد ابراهيم ابونا [2882] على اعتقاد توحيد الله [2878] .

(2868) : ا ، الحكيم : ت ج (2869) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (2870) : ا، هنبعلت من دمرل قشه لفروش : ت ج [براشيت ربه: ٧٠] (2871) اوكد: ث ، اكد : ج (2872) يبتدىء : ت ، يهتدى : ج (2873) : ا ، الحكيم : ث ،-: ج (2874) عليهم السلام : ج، ز . ل : ت (2875) قوله: ت ، قولهم : ج (2876): ع [التكوين ١٢/١١] ، هنه نا يدعتى كى اشه يفت مراه ات : ت ج (2877) عندى : ت ، – : ج (2878) : ا ، يحود هشم : ت ج (2879) جدا جدا : ت ج ، حينئذ : ج، جدا حينئذ : ن (2880) التحابب : ت ، التحاب : ج (2881) هى : ج ن ،-: ت (2882) : ا ، ابينو : ت ج

وكذلك كل من يُختن انما يدخل فى عهد[2883] ابراهيم والتزام عهده لاعتقاد التوحيد : لأكون لك الها ولنسلك من بعدك[2884] . وهذا ايضا[2885] معنى وكيد مثل الاول فى تعايل الختان[2864]، ولعلّه اوكد من الاول، وكمال هذه الشريعة، وتخليدها، انما تمّ بكون الختان فى سن[2886] الصغر، ففى[2887] ذلك ثلث حِكَمَ.

الاولى انه لو ترك الصغير حتى يكبر، قد لا يفعل.

والثانية[2888] كونه لا يتالّم كتألّم الكبير للين جلده، ولضعف خياله، لان الكبير يستهول، ويستصعب الامر الذى يتخيل وقوعه قبل ان يقع.

(١١٨-ب)م والثالثة[2889] ان الصغير يتهاون والداه | بامره عند ولادته لانه لم تتمكّن الى الآن الصورة الخيالية الموجبة لمحبّته عند والديْه، لان تلك الصورة الخيالية انما تتزّيد بالمباشرة، وهى تنمى مع نموه[2890] ثم تاخذ فى الانحطاط والاغماء ايضا، اعنى تلك الصورة الخيالية فان ليس محبة الاب والام للمولود عندما يولد كمحبتهما اياه[2891] وهو ابن سنة، ولا محبة ابن سنة كمحبة[2892] ابن ست. فلو تُرك سنتين، او[2893] ثلث، لكان ذلك يوجب[2894] تعطيل الختان لشفقة الوالد ومحبته له.

واما عند ولاده فتلك الصورة الخيالة ضعيفة جدا، وبخاصة عند الوالد الذى هو المأمور بهذه الفريضة[2895].

(2883): ا، بريت : ت ج (2884): ع [التكوين ٧/١٧]، لهيوت لك لالهيم و لزرعك احريك : ت ج (2885) ايضا : ت ،-: ج (2886) تم ... سن [حال : ج] : ت ج، تم بالختان وكونه فى سن : ن (2887) فى: ت، فى : ج (2888) والثانية : ت، الثانية : ج (2889) والثالثة : ت، الثالثة : ج (2890) نموه : ت، نماه : ج (2891) اياه : ت، له : ج (2892) كمحبة : ت، كمحبته : ج (2893) او : ت ،-: ج (2894) يوجب : ت، قديوجب : ج (2895) : ا، المصوه : ت ج

واما كون الختان [2864] فى الثامن ، لان كل حيوان عندما يولد ضعيف جدا فى غاية رطوبة وكأنه الى الان فى البطن الى انقضاء سبعة ايام ، وحينئذ ينعدّ من المباشرين للهواء [2896] الا ترى ان فى البهائم ايضا لحظ هذا المعنى سبعة ايام يكون مع انه الخ [2897] . فكأنه قبل ذلك سَقْط. وكذلك فى الانسان بعد انقضاء سبعة ايام [2898] يُختن وصار الامر مضبوطا ولا تترك امورك الى الاختلافات [2899] . ومما اشتملت عليه ايضا هذه الجملة النهى عن افساد آلات النكاح من كل ذكر من الحيوان مطردا [2900] على اصل : رسوم واحكام عادلة [2901] اعنى تعديل الامور كلها لا يفرط فى الجماع كما ذكرنا ، ولا يعطل ايضا بالكلية الا امر وقال : اثْمُرِى واكثُرِى [2902] .

كذلك هذه الآلة تضعف بالختان ، ولا تستأصل بالقطع بل | (١١٩ - ١) م يُترك الامر الطبيعى [2904] على طبيعته ويُتحفّظ من الإفراط ونهى عن ان يتزوج مرضوضُ الخصيتين ومجبوبُ الذكر اسرائيليةً [2905] لانه نكاح فاسد وفعل [2906] عبث وتلك الزيجة [2907] ايضا تصير معثرة [2908] لها ولمن طلبها . وهذا بين جدا وللابعاد عن الفواحش [2909] حُرِّم ان ينكح زنيم فتاة اسرائيلية [2910] ليعلم الزانى والزانية انهما ان فعلا ، فقد صدعا نسلهما صَدْعاً لا جبر له ابدا ، ولا ستهجان ابن الزنا ايضا

(2896) للهواء : ت ، للهوى : جـ (2897) : ع [الخروج ٢٢/٢٩] ، شبعت يميم يهيه عم امو و جو : ت جـ (2898) ايام : جـ ، — : ت (2899) : ا ، لانتت دبريك لشمورن : ت جـ (2900) مطردا : ت ، مطرد: جـ (2901) : ع [التثنية ٤/٨] ، حقيم و شفطيم صديقيم: ت جـ(2902): ع [التكوين ١/٢٢] ، فروورببو : ت جـ (2904)الطبيعى : ت ، طبيعى : جـ (2905): ا ، فصوع دكا وكروت شفكه يسراليت: ت جـ [انظر : التثنية ٢٣/١] (2906) فعل : جـ ، — : ت (2907) الزيجة : ت ، الزوجة : جـ (2908) : ا ، مكشول : ت جـ (2909) : ا ، العريوت : ت جـ (2910) : ا ، مزربت يسرال : ت جـ

دائما فى كل سيرة ، وكل ملة[2911] شرّف نسل اسرائيل[2912] عن الاختلاط بذلك الزنيم[2913] .

ومن اجل شرف الكهان[2914] حرمت عليهم الزانية والمطلقة والمبذولة والكاهن العظيم[2915] الذى هو اشرف الكهان[2914] حُرمت عليه ولو الأرملة[2916] ولو[2917] الثيب[2918] . وهذا كله بين العلة واذا حُرّم اختلاط الزنماء[2919] فى جماعة الرب[2920] . فناهيك العبيد والاماء[2921]

واما تحريم مصاهرة الامم[2922] فقد عُلّل ذلك فى نص التوراة : وتاخذ من بناتهم لبنيك الخ[2923] . وكل ما تخفى علته من معظم الاوضاع[2924] انما هو للابعاد عن الشرك[2925] وهذه الجزئيات التى خفت عنى علتها ، ولم اعلم ما فائدتها ، سبب ذلك ان ليست الامور المسموعة كالمشاهدة. فلذلك ليس هذا القدر الذى علمته انا من مذاهب الصابئة مما سمعته من الكتب ، مثل ما علم مَن رأى اعمالهم مشاهدة ، ولا سيما بكون تلك الآراء قد دثرت من مدة[2926] ألفَى سـنة ، او اكثر. فلو علمنا جزئيات تلك الاعمال وسمعنا تفصيل تلك الآراء لتبينت لنا وجوه الحكمة

(١١٩- ب م) فى جزئيات اعمال | القرابين والارجاس[2927] وغيرها مما لم تستقل عندى علته لانى لا اشك ان ذلك كله انما هو لمحو تلك الآراء الغير صحيحة من الذهن ، ولابطال تلك الافعال[2928] الغير مفيدة التى تلفت الاعمار

(2911) ملة : ت ، مذهب : ج (2912) : ا ، زرع يسرال : ت ج (2913) : ا ، الممزر : ت ج (2914) : ا ، الكهنيم : ت ج (2915) : ا ، زونه وجروشه وحلله وكهن جدول : ت ج (2916) ولو : ت ، -: ج (2917) : ا ، المنه : ت ج (2918): ا ، بعوله : ت ج (2919): ا ، مزريم : ت ج (2920): ع [التثنية ٢/٢٣] ، قهل ى . ى : ت ج (2921) : ا ، عبديم وشفحوت : ت ج (2922) : ا ، الجويم : ت ج (2923) : ع [الخروج ١٦/٣٤] ، ولقحت مبنوتيو لبنيك وجو : ت ج (2924): ا ، الحقيم : ت ج (2925) : ا ، عبوده زره : ت ج (2926) مدة : ج ، -: ت (2927) : ا ، القربنوت والطهاوت : ت ج (2928) الافعال : ت ، الاعمال : ج

سدى وعبثا [2929] وعطّلت تلك الآراء عن [2930] الفكرة الانسانية عن البحث فى تصوّر معقول او فعل مفيد ، على ما يبّن لنا انبياؤنا ، وقالوا : وذهبوا وراء مالا فائدة فيه [2931] وقال ارميا انما ورث آباؤنا الزور | (٢٩٦-ب) ج والباطل ومالا فائدة فيه [2932] .

فتامّلْ كم مقدار هذا الفساد. وهل هو شئ ينبغى ابلاء المجهود فى ازالته ، ام لا؟ فعظم الفرائض [2933] كما بينا انما هى لازالة تلك الاراء ولتخفيف تلك [2934] الكلف العظيمة الشاقة ، والتعب ، والنصب ، الذى وضعوه [2935] اولئك لعبادتها. فكل امر ، او نهى شرعى تخفى عنك علته ، انما هو طبّ مرض من تلك الأمراض التى ما بقينا اليوم نعلمها ، والحمد لله على ذلك.

هذا هو [2036] الذى يعتقده من له كمال ، ويحقق قوله تعالى. ولم اقل لذرية يعقوب التمسونى عبثا [2937] فقد اتيت على آحاد الفرائض [2933] كلها التى تضمنتها هذه الجُمَل [2938] ونبّهنا على عللها ولم يبق ، مالم اعلّله منها الاحاد وجزئيات قليلة ، وان كان بالحقيقة قد علّلنا ذلك ايضا بالقوة القريبة للمتامّل [2939] الفَهِم.

فصل ن [٥٠] م (١٢٠-ا)

ههُنا ايضا امور هى من غوامض التوراة [2940] قد عثر فيها كثيرون فينبغى تبيينها ، وهى هذه الحكايات التى تُحكَى فى التوراة ، التى يُظَنّ انها لا فائدة فى ذكرها ، مثل وصفه تفرّع القبائل من نوح واسماءَهم

(2929): ع [اشعيا ٤/٤٩] ، تهو وهبل : ت ج (2930) عن : ت ،-: ج (2931): ع [ارميا ٨/٢] ، احرى هتهواشر يوعيلو هلكو : ت ج (2932) : ع [ارميا ١٣/١٦] ، يرمياك شقر نحلو ابوتينو هبل و اين بم موعيل : ت ج (2933): ا ، المصوت : ت ج (2934) تلك : ج ،-: ت (2935) وضعوه ت ، وضعه ج (2936) هو : ت ،. ج (2937): ع [اشعيا ١٩/٤٥] ، لاامرتى لازرع يعقب تهو بقشونى : ت ج (2938) الجمل: ت ، الجملة ج (2939) للمتامل : ت ، المتامل ج (2940) ا ، ستری توره ت ج

ومواضعهم[2941] [2942]. وكذلك « بنو سعير الحورى » ووصف: الملوك الذين ملكوا فى ارض ادوم[2943] ونحو هذه. وقد علمت قولهم ان « مناشه » الشرير [2944] انما كان يعمر مجلسه المنحط بانتقاد هذه المواضع قالوا: كان يجلس ويفسر [الكتاب] بحكايات الاحاد ويقول ما كان لموسى ان يكتب[2945] واخت لوطان تمناع [2946] وانا اخبرك بجملة، وبعد ذلك ارجع للتفصيل كما فعلت فى تعليل الفرائض [2933]

اعلم ان كل قصص تجده مذكورا فى التوراة، فهو لفائدة ضرورية فى الشريعة إما لتصحيح رأى هو قاعدة من قواعد الشريعة، اولاصلاح عمل من الاعمال حتى لا يقع بين الناس تظالم، وعدوان. وانا انسق لك ذلك نسقا.

لما كانت قاعدة الشريعة ان العالم محدث، وان الذى خلق اولا شخص واحد من نوع الانسان وهو ادم. وما بالعهد من قِدَم من ادم لسيدنا موسى [2947] الفان [2948] وخمس مائة سنة بتقريب. فلو وقع لهم هذا الاخبار فقط، لبادر الانسان حينئذ للتشكك. اذ وُجد [2949] الناس كلهم[2950] متفرقين فى اقاصى الارض بجملتها، وقبائل | مختلفة، والَسُن (١٢٠ - ب)
مختلفة متباعدة جدا. فازيل هذا التشكيك بنسبتهم كلهم، وتفريعهم، وذكر اسماء اولئك المشاهير، فلان بن فلان، واعمارهم، والاخبار بموضع سكنهم، وبالعلة الموجبة لتفرقهم فى اقاصى الارض، وبالعلة الموجبة

(2941) اسماءهم: ت، اسمائهم: جون (2942) التكوين ١٠ (2943): ع [التكوين ٣٦/٣١، ٢٠]، بنى سعير هحرى ... هملكيم اشر ملكو بارص ادوم: ت ج (2944): ا، منشه هرشع: ت ج (2945): ا، هيه يوشب و دورش بهجدوت شل دوفى هيه اومر لاهيه لولمشه لكتوب (2940): ع [التكوين ٣٦/٢٢]، واحوت لوطن تمنع وجو: ت ج (2947): ا، لمشه ربينو: ت ج (2948) الفان: ت، الفى سنة: ج (2949) وجد: ت، جد: ج (2950) كلهم: ج، —: ت

لاختلاف ا ّلسنتهم ، وان كان اولهم فى موضع واحد ولغة واحدة للكل. اذ هكذا يلزم لكونهم اولاد شخص [2951] واحد.

وكذلك وصف قصة الطوفان [2952] ، وقصة سدوم ، وعمورة للاستدلال على الرأى الصحيح وهو : ان للصديق ثمرا ان فى الارض ّلا لها ديّانا [2953] . وكذلك وصف تلك الحرب [2954] التسعة ملوك للاخبار بالمعجزة التى هى ظفر ابراهيم بعدد نزرلا ملك معهم باربعة ملوك عظماء.

وايضا اعلمنا بحميته لقريبه لما كان على عقيدته ، والقى بنفسه لاخطار الحرب حتى خلّصه. وأعلمنا ايضا بقناعته ، وشبع نفسه ، وكونه متهاونا بالتكسّب محتفلا بكرم الاخلاق. وذلك قوله: لاخيطا ولا شراك نعل الخ [2955] .

واما وصف قبائل بنى سعير ونسبهم الشخصى ، فذلك من اجل فريضة واحدة [2956] وذلك انه تعالى امر باستأصال ذرية عماليق [2957] خاصة وعماليق [2958] انما هو ابن اليفاز من تمناع اخت لوطان [2959] .

اما سائر بنى عيسو، فما امر بقتلهم، وكان عيسو قد صاهر بنى سعير كما بيّن النص ، واولد منهم وملك عليهم ، واختلط نسله بنسلهم ، وصارت بلاد سعير كلها وتلك القبائل منسوبة للقبيل الغالب الذى هم بنو عيسو ، وبخاصة نسل | عماليق [2958] لانه كان انجدهم فلولم تبيّن (١٢١ - ١) م

(2951) شخص : ت ، رجل: ج (2952): ا ، المبول : ت ج (2953) : ع [المزمور ١٢/٥٧] ، الك فرى لصديق الك يش الميم شوفطيم بارصى : ت ج (2954) : ا ، الملحمت : ت ج (2955): ع [التكوين ٢٣/١٤] ، ام خوط و عدشروك نعل وجو : ت ج (2956): ا ، مصوه احت : ت ج (2957) : ا ، زرع عملق : ت ج (2958) : ا ، عملق : ت ج (2959) : ا ، تمنع احوت لوطن : ت ج [انظر : التكوين ١٢،٢٢/٣٦]

[2960] هذه الانساب وتفصيلها، لقُتلوا كلهم غفلا ، فبيّن الكتاب قبائلهم، وقال ان هؤلاء الذين ترونهم اليوم فى سعير ومُلّك عماليق [2958] ليس هم كلهم بنى عماليق [2958] بل هم بنو فلان وبنو فلان وانما انتسبوا [2961] لعماليق [2958] لكون امه منهم. هذا كله عدل من الله حتى لا يُقتل قبيل فى غمار قبيل اخر، لان الحكم [2962] انما كانت على نسل عماليق [2958] خاصة، وقد بينا وجه الحكمة فى ذلك.

واما علة [2963] وصفه الملوك الذين ملكوا فى ارض ادوم [2942] لان من جملة الفرائض [2933] : وليست لك ان تُقيم عليك رجلا اجنبيا ليس باخيك. [2964] وهؤلاء الملوك الذين ذكر، ليس منهم احد من ادوم. الا تراه ينسبهم وينسب بلادهم فلان من الموضع الفلانى وفلان من الموضع الفلانى، والاقرب عندى ان كانت سيرتهم واخبارهم مشهورة اعنى سيرة اولئك ملوك [2965] ادوم، وانهم تجرأوا [2966] فى بنى عيسو وذلّوهم [2967] ، فذكرهم بهم كأنه يقول: اعتبروا باخوتكم بنى عيسو الذين كان ملوكهم فلان وفلان [2968] . وافعال اولئك كانت مشهورة. لان ما رأسّ ملةً شخصٌ من غير نسبها الا | وانّكى فيها نكاية، اما عظيمة او صغيرة. ج (٢٩٧ – ا)

وبالجملة مثل ما ذكرت لك من بُعد مذاهب الصابئة عنا اليوم. كذلك تواريخ تلك الايام خَفيّة عنا اليوم. فلو علمناها ، وعلمنا تلك النوازل التى نزلت فى تلك الأيام لتبيّن لنا على التفصيل ، علة [2969] كثير مما ذُكر فى التوراة [2970] .

(290) تبين : ت ، تكن : ج (2961) انتسبوا : ج ، انسبو : ت (2962) : ا ، الجزره: ت ج (2963) علة : ت ،—: ج (2964): ع [التثنية ١٧/١٥] ، لا توكل لتت عليك ايش نكرى اشر لا احيك هوا : ت ج (2965) : ا ، ملكى : ت ج (2967) ذلوهم : ت ، غلوهم : ج (2966) تجرؤوا : ت ج ، تغروا : ن (2968) ١–٢ فلان : ت ، فلانا : ج (2969) علة : ت ، علل : ج (2970) فى التوراة : ت ج ،—: ن

ومما ينبغي ان تحصله ان ليس اعتبار | الأخبار المكتوبة كاعتبار (١٢١–ب) م الاحوال المشاهدة ، لان فى الاحوال المشاهدة جزئيات توجب ضرائر عظيمة ، لا يمكن ذكرها ، اريطول فاذا تؤُمّلت تلك [2971] الاخبار يظن الشخص المتامّل أن هذا الاخْبار ، فيه [2972] تطويل ، او تكرير. ولوكان مشاهدا لما حُكى ، لَعلم ضرورية ما قيل. فلذلك اذا رأيت اخبارا فى التوراة فى غير التشريع ، تظن ان ذلك الخبر غير ضرورى الوصف ، او ان فيه تطويلا اوتكريرا [2973] . وعلة [2974] ذلك كونك غير مشاهد للجزئيات الداعية لذكر ما ذُكر على ما ذُكر.

من ذلك ذكر المنازل [2975] ، ظاهر الامر انه ذكر مالا فائدة فيه اصلا. ومن اجل هذا الوهم الذى يسبق الى الخاطر قال : فكتب موسى خروجهم بمراحلهم على حسب امر الرب [2976] . وموضع الحاجة الى ذلك عظيم [2977] جدا. وذلك ان جميع المعجزات انما هى يقينية عند الذى رآها. فاما فى المستقبل ، فيصير ذكرها خبرا ويتطرق [2978] اليه التكذيب عند السامع. ومعلوم انه لا يستطاع ، ولا يتصوّر ان تكون معجزة ثابتة قائمة على مرور الاجيال للناس كلهم.

ومن معجزات الشريعة ، بل من اعظمها اقامة اسرائيل فى التيه [2979] اربعين سنة ، ووجود المن فيه فى كل يوم. وذلك التيه [2979] هو كما ذكر الكتاب : الحيات المحرقة والعقارب والعطش حيث ليس ماء [2980]

(2971) تؤملت تلك : ت ، تاملت : جـ (2972) هذا الاخبار فيه : ت جـ ، هذه الاخبار فيها : ن (2973) تطويلا او تكريرا : جـ ، تطويل او تكرير : ت (2974) علة : ت جـ ،—: ن (2975) : ا ، المسموت : ت جـ (2976) : ع [العدد ٢/٣٣] ، ويكتب مشه ات موصايهم لمسعيهم عل فى الله [ى . ى : ت] : ت جـ (2977) الى ذلك عظيم : ت ، لذلك عظيمة : جـ (2978) ويتطرق : ت ، : ت ، فيتطرق : جـ (2979) : ا ، المدبر . ت جـ (2980) : ع [التثنية ١٥/٨] ، نحش سرف وعقرب وصماون اشر اين ميم : ت جـ

وهى مواضع بعيدة جدا من العمارة غير طبيعية للانسان : موضع لازرع فيه ولا تين ولا كرم ولا رمان الخ[2981] وقيل فيها[2982] ايضا : فى ارض (١٢٢-١)م ماجاز فيها انسان الخ[2983] ونص التوراة : وخبزا لم تاكلوا | وخمرا ومسكرا لم تشربوا[2984] .

وهذه كلها معجزات بيّنة مرئيّة فلما علم الله تعالى انه سيتطرّق لهذه المعجزات فى المستقبل ما يُتطرق الاخبار ، ويُظَنّ ان اقامتهم كانت فى بريّة قريبة من العمران يمكن مقام الانسان فيها ، مثل هذه البرارى التى يسكنها العرب اليوم. او انها مواضع يمكن فيها الحرث ، والحصاد ، او[2985] الاغتذاء باحد النباتات التى كانت هناك او ان المن من طبيعته ان ينزل فى تلك المواضع دائما ، او ان فى تلك المواضع آبار ماء. فلذلك رُفعت هذه الاوهام كلها، وأُكّد خبر[2986] هذه المعجزات كلها بتبيين تلك المراحل ليراها الآتون فيعلمون عظيم المعجزة فى مقام نوع الانسان فى تلك المواضع اربعين سنة.

ولهذه العلة بعينها ، حرم[2987] يشوع من يبْنى اريحا الى الابد[2988] لتكون تلك المعجزة ثابتة قائمة ، لان كل من ترى[2989] ذلك السور غارقا[2990] فى الارض يتبين له ان ليس هذه صورة بنيان تهدّم ، بل غرق بالمعجز. وكذلك ايضا قوله : فبحسب امر الرب كانوا ينزلون وبحسب امره كانوا يرتحلون[2991] . كان هذا كاف فى الوصف. ويبدو باول خاطر أن كل ماجاء بعد ذلك فى هذا الغرض تطويل غير محتاج اليه اعنى

(2981): ع [العدد ٢٠/٥]، لا مقوم زرع و تانه و جفن و رمون و جو : ت جـ (2982) فيها : ت ، فيه : جـ (2983): ع [ارميا ٢/٦]، ارص لاعبر به ايش و جو : ت جـ (2984) : ع [التثنية ٢٩/٦]، لحم لا اكلتم و يين ، شكر لا شتيتم و جو : ت جـ (2985) او : ت ، و : جـ (2986) خبر : ت ، ذكر : جـ (2987) احرم : ت ، هحريم : جـ (2988) : ع [يشوع ٢٦/٦] ، يريحو لعولم : ت جـ (2989) يرى : ت ، و راه : جـ (2990) غارقا : ت ، غارق : جـ (2991) : ع [العدد ٢٠/٩]، [على فى ى . ى يحنو . جـ] و على ى الله يسعو ت جـ

قوله : فاذا طال مكث الغمام على المسكن الخ. واذا مكث الغمام الخ. او يومين الخ[2992] .

وانا اخبرك بعلة هذا التفصيل كله ؛ وعلة ذلك ان يؤكّد القضية لرفع ما كانت الملل تظنّه حينئذ. وماهم ظانّوه الى اليوم من كون اسرائيل ضلّوا فى[2993] الطريق ، ولم يعلموا حيث يسيرون كقوله: انهم متحيرون | (١٢٢-ب)م فى الارض[2994] . وكذلك تسمّيه العرب اليوم اعنى المدْبَر[2979] يسمونه التيه ، ويظنون ان اسرائيل تاهوا وجهلوا الطريق. فاخذ الكتاب يبيّن ويؤكّد ان تلك المراحل الغير منتظمة. وما وقع من التردد فى بعضها ، واختلاف مدة[2995] الاقامة فى كل مرحلة، حتى كانت الاقامة فى مرحلة واحدة ثمانى عشرة سـنة ، وفى مرحلة يوما واحدا ، وفى اخرى ليلة واحدة. كل ذلك بتقدير الحى ، وليس ذلك ضلالا فى[2996] الطريق ، لكن بحسب ارتفاع عمود الغمام[2997] .

فلذلك فصّل ذلك التفصيل كله ، وقد بيّن فى التوراة ان تلك المسافة قريبة معلومة مطروقة غير مجهولة ، اعنى المسافة التى بين حوريب الذى جاءوه بالقصد كما[2998] امر تعالى : فاعبدوا الله على هذا الجبل[2999] وبين قادش برْنيعَ[3000] الذى هو ابتداء العمارة كما جاء النص : وها نحن فى مدينة قادش فى طرف تخمك[3001] . وتلك المسافة ممشىً احد عشر يوما كما قال[3002] : احد عشر يوما من حوريب على طريق جبل سعير الى قادش برنيع[3003] .

(2992) : ع [العدد ٢٢/٩، ١٩]، وبهاريك همنن وجو ، ويش اشر يهيه همنن وجو ، او يوميم وجو : ت ج (2993) ضلوا ف . ت ، ظلوا : ج (2994) : ع [الخروج ٣/١٤] ، نبوكيم هم بارص : ت ج (2995) مدة: ت ، مدد : ج (2996) فى الطريق: ت ، للطريق: ج ن (2997) : ا ، همنن : ج ت (2998) كما : ت ، - : ج (2999) : ع [الخروج ٣/١٢] ، تعبدون ات هالهيم عل ههر هزه : ت ج (3000) : ، قدش برنع: ت ج (3001): ع [العدد ٢٠/١٦] ، هنه انحنو بقدش عير مقسه جبولك: ت ج (3002) كما قال : ت ، -: ج (3003) : ع [التثنية ٢/١] ، احد عسر يوم محورب درك هر سعير عد قدش برنع: ت ج

وما هذا ما يُضَلّ [3004] فيه اربعين سنة ، وانما علة ذلك الاسباب المنصوصة فى التوراة. وهكذا كل قصة تخفى عنك علة ذكرها ، لها سبب وكيد. واَجْرِ الامرَ كله على الأصل الذى نبّهونا عليه عليهم السلام [3005] لانها ليست كلاما فارغا لديكم [3006] وان كان فارغا فانه من [سببـ]ـكم [3007].

فصل نا [٥١] (١٢٣-ا)م

هذا الفصل الذى ناتي به الآن ليس يتضمن زيادة معنى على ما قد اشتملت عليه فصول هذه المقالة. وانما هو شبه الخاتمة مع تبيين عبادة (٢٩٧-ب)ج مُدرك الحقائق الخصيصة به | بعد ادراكه اى شئ هو [3008] وارشـــاده لحصول تلك العبادة التى هى الغاية الانسانية ، واعلامه كيف تكون العناية به فى هذه الدار حتى [3009] ينتقل : الى حزمة الاحياء [3010] وانا منتتح الكلام فى هذا الفصل بمثل اضربه لك ؛ فاقول : ان السلطان فى قصره ، واهل طاعته كلهم منهم قوم فى المدينة ومنهم خارج المدينة ، وهؤلاء الذين فى المدينة :

منهم من قد استدبر دار السلطان ووجهه متجه فى طريق اخرى ؛ ومنهم من هو قاصد دار السلطان ومتجه اليه ، وطالب دخول داره ، والمثول عنده ، لكنه الى الان ما رأى قط سور الدار ، ومن القاصدين مَن وصل الى الدار وهو يدور حولها يطلب بابها ؛ ومنهم من دخل من الباب ، وهو ماشٍ فى الدهاليز [3011] ؛ ومنهم من انتهى الى ان دخل قاعة الدار ، وحصل مع الملك فى موضع واحد ، وهو دار السلطان. وليس

(3004) يضل : ت ، يظل : ج (3005) عليهم السلام : ج ، ز. ل : ت [انظر لقولهم: يروشلمى فاه الفصل : ا ، و الفصل ٢٦ من هذا الجزء] (3006) : ع [التثنية ٤٧/٣٢]، كى لا دبر رق هوا مكم : ت ج (3007) : ا ، وام رق هوامكم هوا : ت ج (3008) هو : ت ، هى : ج (3009) حتى : ت ج ، التى : ن (3010) : ع [الملوك الاول ٢٩/٢٥] ، لصرور هحييم : ت ج (3011) الدهاليز : ت ، الدهليز : ج

بحصوله فى داخل الدار يرى السلطان، او يكلّمه بل بعد حصوله فى داخل الدار، لابد له من سعى اخر يسعاه، وحينئذ يحضر بين يدى السلطان ويراه على بُعد، او على قُرب | ، او يسمع كلام السلطان، او يكلّمه. (١٢٣-ب) م

وها انا اشرح لك هذا المثل الذى ابتكرته فاقول: اما الذين هم خارج المدينة فهم كل شخص انسان لا عقيدة مذهب عنده، لا نظرية ولا تقليدية، كاطراف الترك المتوغلين فى الشمال، والسودان المتوغلين فى الجنوب، ومَن ماثلهم ممن معنا [3012] فى هذه الاقاليم وحكم هئولاء كحكم الحيوان الغير ناطق. وما هؤلاء عندى فى مرتبة الانسان، وهم من مراتب الموجودات دون مرتبة الانسان، واعلى من مرتبة القرد. اذ قد حصل لهم شكل الانسان، وتخطيطه وتمييز فوق تمييز [3013] القرد.

واما الذين هم فى المدينة لكنهم قد استدبروا دار السلطان، فهم اهل رأى ونظر، وقد حصلت لهم آراء غير صحيحة: اما من غلط عظيم وقع لهم فى حال نظرهم او من تقليدهم من [3014] قد غلط، فهم ابدا من اجل تلك الآراء كلها [3015] مروا از دادوا بُعدا عن دار السلطان وهؤلاء شرّ من الاولين بكثير. وهؤلاء هم الذين قد تدعو الضرورة فى بعض الازمنة لقتلهم [3016] ومحو آثار آرائهم لئلا يُضّلوا [3017] طُرُق غيرهم.

واما القاصدون دار السلطان والدخول عنده لكنهم لم يروا قط دار السلطان، فهم جمهور اهل الشريعة اعنى شعوب البلاد المشتغلين بالفرائض[3018]

واما الواصلون الى الدار الذين يطوفون حولها، فهم الفقهاء الذين يعتقدون الآراء الصحيحة تقليدا ويتفقهون فى اعمال العبادات، ولم يلمّوا بنظر [3019] فى اصول الدين، ولا بحثوا بوجه عن تصحيح اعتقاد | (١٢٤-١) م

(3012) معنا: ت، عندنا: ج (3013) وتمييز.. تمييز: ت، تميز تميزا فوق: ج
(3014) من: ت، لمن: ج (3015) كلها: ت، كل ما: ج (3016) لقتلهم: ت، لقتلتهم: ج (3017) يضلوا: ت، يضللوا: ج (3018): ا، عى هارص همسقين بمصوت: ت ج.
(3019) بنظر: ت، بالنظر: ج

فاما الذين خـاضوا في النظر في اصول الدين فقد دخلوا الدهاليز و الناس هناك مختلفو المراتب بلا شك.

فاما من حصل له البرهان على كل ما تبرهن ، وتيقن من الامور الالهية كل ما يمكن تيقّنه و قارب اليقين في مالا يمكن فيه الا مقاربة اليقين ، فقد حصل مع السلطان في داخل الدار.

و اعلم يا بُنَيّ انك طالما أنت مشتغل بالعلوم الرياضية و صناعة المنطق فانك من جملة من يدور حول الدار يطلب بابها كما قالوا ايضا [(3020)] عليهم السلام [(3021)] على جهة المثل : ابن زوما لا يزال في الخارج [(3022)]. فاذا فهمت الامور الطبيعية ، فقد دخلت الدار ، و انت تمشي في دهاليزها. فاذا كمّلت الطبيعيات ، و فهمت الالهيات ، فقد دخلت الى [(3023)] السلطان في القصر الداخلي [(3024)] وحصلت معه في د ر واحـدة. وهذه هي درجة العلماء ، وهم مختلفو الكمال.

فاما من أعمل فكرته بعد كماله في الالهيات ، و مال بجملته نحوالله عزوجل ، واضرب عما سواه ، وجعل افعال عقله كلها في اعتبارات الموجودات للاستدلال منها عليه تعالى [(3025)] ليعلم تدبيره لها على اى جهة يمكن ان يكون ، فاولئك هم الذين مثلوا في مجلس السلطان. و هذه هي درجة الانبياء.

فنهم من وصل من عظيم ادراكه واضرابه عن كل ما سـوى الله تعالى الى [(3026)] ان قيل فيه: و اقام هناك عندا الرب [(3027)] يسال و يجاوَب ،
(١٢٤ – ب) م) ويتكلم ، ويُكلَّم في ذلك المقام المقدّس. ومن عظيم اغتباطه | بما ادرك:

(3020) ايضا : ج ، – : ت (3021) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (3022): ا ، عدين بن زوما ميحوص : ت ج [احجيجه ١٥ : ١] (3023) الى : ت ، – : ج (3024): ا ، ال هحصر هفنيميت : ت ج (3025) تعالى : ج ، – : ت (3026) الى : ت ، – ، ج (3027) : ع [الخروج ٢٨/٣٤] ، و يهى شم عم الله : ت ج

لم ياكل خبزا ولم يشرب ماء [3028] . اذ قد قوى العقل حتى تعطلت كل قوة غليظة فى الجسم، اعنى انواع حاسة اللمس.

ومن الانبياء من رأى فقط. منهم من رأى على قرب؛ ومنهم من رأى على بُعد كما قال : من بعيد تراءى لى الرب[3029] وقد تقدم لنا الكلام فى مراتب النبوة [3030]

فلنرجع الى غرض الفصل وهو التاكيد فى اعمال الفكرة فى الله وحده بعد حصول العلم به كما بينا. وهذه هى العبادة الخاصة بالمدركين لحقائق. وكلما [3015] زادوا فكرة فيه والمقام عنده زادت عبادتهم.

اما من يفكر فى الله ويكثر ذكره بغير علم ، بل تبعا لمجرد خيال ما ، او تبعَ اعتقاد قلّد فيه غيره ، فانه عندى مع كونه خارج الدار | (٢٩٨-ب)ج وبعيدا عنها ، لا يذكر الله حقيقة ولا يفكر فيه ، لان ذلك الامر الذى فى خياله، والذى يذكر بفيه ليس هو مطابقا [3031] لموجود اصلا. وانما هو مخترع اخترعه خياله كما بينا فى كلامنا على الصفات[3032] . وانما ينبغى الاخذ فى هذا النوع من العبادة بعد التصوُّر العقلى. فاذا ادركت الله وأفعاله حسب ما يقتضيه العقل بعد ذلك تأخذ فى الانقطاع اليه وتسعى نحو قربه ، وتغلظ الوصلة التى بينك وبينه ، وهى العقل قال [3033] : فقد أُريت لتعلم ان الرب الخ. [3034] وقال : فاعلم اليوم وردد فى قلبك الخ. [3035] وقال : اعلموا ان الرب هو الاله [3036] .

(3028) : ع [الخروج ٢٤/٢٨] ، لحم لا اكل و ميم لا شته : ت ج (3029) : ع [ارميا ٢١/٢] ، مرحوق ى. ى نراه لى: ت ج (3030) الجزء الثانى الفصل ٤٥ (3031) مطابقا : ت ، مطابق : ج (3032) الجزء الاول الفصل ٥٠ (3033) قال : ت ، – : ج (3034): ع [التثنية ٤/١٥] ، اته هوايت لدعت [+ كى. ى و : ت] جو : ت ج (3035) : ع [التثنية ٤/ ٣٩] ، ويدعت هيوم [+ و هشبوت ال لببك و : ت] جو : ت ج(3036) : ع [المزمور ٩٩/٣] ، و عو كى الله هالهيم : ت ج

وقد بينت التوراة ان هذه العبادة الاخيرة التى نبهنا عليها فى هذا الفصل [3037] انما تكون بعد الادراك | قال: فاحببتم الرب الهكم وعبدتموه بكل قلوبكم وبكل نفوسكم [3038] وقد بينا مرات [3039] ان المحبة على قدر الادراك وبعد المحبة [3040] تكون [3041] تلك العبادة التى قد نبهوا ايضا عليهم السلام [3042] عليها وقالوا: وتلك عبادة بالقلب [3043] وهى عندى [3044] إعمال الفكرة فى المعقول الاول، والانفراد لذلك حسب الطاقة. ولذلك تجد داود قد اوصى سليمان واكّد عليه فى هذين اعنى فى السعى فى ادراكه، والسعى فى عبادته، بعد الادراك، فقال: وانت يا سليمان ابنى فاعرف اله ابيك واعبده الخ. اذا طلبته. فانك تجده الخ [3045].

(١٢٥-١) م

الحَضّ ابدا على الادراكات العقلية لا على الخيالات، لان الفكرة فى الخيالات لا تتسمى [3046] معرفة [3047] وانما تتسمى [3046]: ما خطر على قلوبكم [3048]. فقد بان ان القصد بعد الادراك، الانقطاع اليه، وإعمال الفكرة العقلية فى عشقه دائما. وهذا اكثر ما يتم بالخلوة والانفراد ولهذا يكثر كل فاضل الانفراد [3049]، ولا يجتمع باحد الا لضرورة.

تنبيه :

قد بينا [3050] لك ان هذا العقل الذى فاض علينا منه تعالى هو الوصلة التى بيننا وبينه. وانت المخيّر، ان شئت ان تقوّى هذه الوصلة وتغلظها،

(3037) انها: جـ ،-: ت (3038): ع [التثنية ١١/١٣]، لاهبه ات الله [ى.ى: ت] الهيكم و لعبدو بكل لبيكم و بكل نفشكم: ت جـ (3039) الجزء الاول، الفصل ٣٩، والجزء الثالث الفصل ٢٨ (3040): ا، الاهبه: ت جـ (3041) تكون: ن، -: ت جـ (3042) عليهم السلام: جـ، زءل: ت (3043): ا، زو عبوده شبلب: ت جـ [تعنيت ٢ - ١، بركوت٤] (3044) عندى: ت، عندنا: جـ (3045): ع [الاخبار الايام الاول ٢٨/٩]، واته شامه بنى دع ات الهى ابيك و عبد هو و جو، ام تدرشنو [تبقشنو: ن] يمصالك و [جو: ت] [+ تعز بنو يزنحك لعد: جـ]: ت جـ (3046) تتسمى: ت، تسمى: جـ (3047): ا، دعه: ت جـ (3048): ع [حزقيال ٢٠/٣٢]، هعوله عل اوحكم: ت جـ (3049) الانفراد: ت جـ - بالانفراد: ن (3050) بينا: ت، بينت: جـ [الجزء الثانى، الفصل ١٢ و ٣٧]

فعلت؛ وان شئت ان تُضعفها ، وتُرقّقها اولا اولا حتى تقطعها ، فعلت. وانما تُقوّى هذه الوصلة بإعمالها فى محبته ، والاقبال على ذلك كما بينا. واضعافها وترقيقها يكون باشتغال فكرتك بما سواه .

واعلم انك ولوكنت اعلم الناس بحقيقة العلم الالهى ، فانك عندما تخلّى [3051] فكرتك | من الله وتشتغل بكليتك بأكل ضرورى او بشغل (١٢٥-ب) م ضرورة ، فانك قد قطعت تلك الوصلة التى بينك وبين الله ، ولا انت معه حينئذ ، وكذلك ليس هو معك ، لان تلك النسبة التى بينك وبينه قد انقطعت بالعقل في تلك الساعة. ولهذا كان الفضلاء يشاححون على الاوقات التى يشتغلون فيها عنه ، وحذّروا من ذلك وقالوا : لا تصرف فكرتك عن الله [3052] ، وقال داود: جعلت الرب امامى فى كل حين فانه عن يمينى لكى لا اتزعزع [3053] يقول انى لم اخلّ فكرى منه وكأنه يدى اليمنى التى لا اغفل [3054] عنها طرفة عين لسرعة حركتها. فلذلك لا اميل ان لا اسقط .

واعلم ان هذه اعمال العبادات كلها كقراءة التوراة والصلاة وعمل سائر الفرائض [3055] انما غايتها ان ترتاض بالاشتغال باوامره تعالى عن الاشتغال بامور الدنيا كانك [3056] اشتغلت به تعالى عما سواه. فان كنت تصلّى بتحريك شفتيْك ، وانت مستقبل الحائط ، ومفكر فى بيعك ، وشرائك ، وتقرأ التوراة بلسانك ، وقلبك فى بنيان دارك من غير اعتبار لما تقرأه.

وكذلك كلما عملت فريضة [3057] تعملها بجوارحك كمن يحفر حفرة فى الارض، او يحتطب حطبا من الشَعْرَاء من غير اعتبار معنى ذلك العمل،

(3051) تخلى : ت ، تخل: ج (3052): ا ، ال تفنو ال مدعتكم : ت ج [شبت ١٤٩ ا] (3053) : ع المزمور ١٥/٨]، دود شويتى ى . ى لنجدى تميد كى ميمينى بل اموط : ت ج (3054) اغفل : ت ، ينفل: ج ن (3055): ا ، المصوت : ت ج (3056) كانك: ت ، فكانك : ج (3057) : ا ، مصوه : ت ج

ولا عمّن صدر ، ولا ما غايته. فلا تظنّ انك حصلت على غاية ، بل تكون حينئذ قريبا ممن قيل فيهم : انت قريب من افواههم و بعيد عن كُلاَهم [3058] ومن هنا آخذ فى ارشادك لصورة الرياضة حتى تحصل هذه الغاية العظيمة.

(١٢٦-١) م اول ما تأخذ نفسك به هو ان تُخلّى خاطرك من كل شئ عندما تقرأ تلاوة : اسمع [3059] وتُصلّى ولا تقنع من النية فى تلاوة : اسمع فى الآية الاولى [3060] ومن [3061] الصلوة فى البركة الاولى [3062] ، فاذا صحّ لك ذلك، و تمكّن سنين [3063]، خذ نفسك بعد ذلك بان تكون كلما قرأت التوراة ، او سمعتها لا تبرح بكليتك و جملة فكرك متجها نحو اعتبار ما تسمع او تقرأ. فاذا تمكّن ذلك ايضا مدة [3064] تأخذ نفسك بان تكون فكرتك ابدا خالصة فى كل ما تقرأه من سائر كلام الانبياء حتى فى جميع البركات [3065] . تقصد فيها تأمّل ما تلفظ به و اعتبار معناه.

فاذا خلصت لك هذه العبادات ، وكانت فكرتك فيها فى حال عملها بريئة من الفكرة فى شئ من امور الدنيا ، فخذ نفسك بعد ذلك ان تشغل فكرك فى ضرورياتك ، او فى فضول عيشك ، وبالجملة تعمل فكرك فى الامور الدنيوية [3066] فى حال اكلك او شربك ، او فى حال كونك فى المرحاض، او فى حال [3067] حديثك مع اهلك او بنيك الاصاغر، او فى حال حديثك مع جمهور الناس. فهذه ازمنة كثيرة واسعة قد اوجدتها لك تفكر فيها فى كل ما تحتاج اليه من امور القنية و تدبير المنزل، و المصالح (٢٩٨-ب) ج البدنية.

(3058): ع [ارميا ١٢/٢]، قروب اته بفيهم و رحوق مكليونيهم: ت ج (3059): ا ، قريات شمع : ت ج . (3060) : ا ، الكونه قريات شمع بفسوق راشون: ج (3061) من: ت ، فى : ج ن (3062): ا ، ببركة راشونه: ت ج (3063) سنين : ت ، سنينا : ج (3064) مدة : ت ، — : ج (3065) : ا ، البركوت : ت ج (3066) : ا ، ميلى دعلما : ت ج (3067) حال : ت ، — : ج

و اما فى اوقات الاعمال الشرعية ، فلا تشغل الفكرة الا بما انت عامله كما بيّنا. و اما فى وقت خلواتك [3068] بنفسك دون احد ، وفى حال انتباهك على سريرك ، فالحذر ، ثم الحذر ، أن تعمل الفكرة فى تلك الاوقات العزيزة فى شئ اخر غير تلك العبادة العقلية | ، و هى القرب من الله (١٢٦-ب) م والمثول بين يديه على الجهة الحقيقية التى اعلمتك ، لاعلى جهة الانفعالات الخيالية. فهذه الغاية عندى يمكن حصولها لمن اهّل نفسه لها من اهل العلم بهذا النحو من الارتياض.

و اما كون الشخص من الناس يحصل له من ادراك الحقائق والغبطة بما ادرك حالة يكون بها يحدث الناس ويشتغل بضروريات جسمه ، وعقله كله ، عند ذلك مصروف نحوه تعالى ، وهو بين يديه تعالى دائما بقلبه ، وهو مع الناس بظاهره ، على نحو ما قيل فى الامثال الشعرية التى ضُربت لهذه المعانى : انى نائمة وقلبى مستيقظ اذا بصوت حبيبى قارعا الخ [3069] .

فهذه درجة ما اقول : انها درجة الانبياء كلهم ، بل اقول : ان هذه هى درجة سيدنا موسى [3070] المقول فيه : ثم يتقدم موسى وحده الى الرب وهم لا يتقدمون [3071] وقيل فيه : واقام هناك عند الرب [3072] ، وقيل له : وانت فقف ههنا عندى [3073] كما بينا [3074] من معانى هذه الآيات [3075] ، وهذه ايضا درجة الآباء [3076] للذين حصل من قربهم منه تعالى ان عُرف [3077] اسمه بهم للعالم : اله ابراهيم واله اسحق واله يعقوب

(3068) خلواتك : ت ج ، خلوتك : ن (3069) : ع [نشيد الانا شيد ٥/٢] ، انى يشنه ولبى عرقول دودى دوفق وجو : ت ج (3070) : ا ، مشه ربينو : ت ج (3071) : ع [الخروج ٢٤/٢]، ونجش مشه لبدو ال ى. ى وهم لا يجشو : ج (3072) : ع [الخروج ٣٤/٢٨]، ويهى شم عم ى. ى : ت ج (3073) : ع التثنية ٥/٣١] ، واته فه عمد عمدى : ت ج (3074) لمنظر : الجزء الاول ، الفصل ١٣ ؛ الجزء الثانى ، الفصل ٣٢ ؛ الجزء الثالث ، الفصل ٥١ (3075) : ا ، الفسوقيم : ت ج (3076) : ا ، الابوت : ت ج (3077) : ان عرف : تكرر فى : ج

هذا اسمى الى الدهر[3078] . وحصل من اتحاد عقولهم بادراكه[3079] ان عقد مع كل واحد منهم معاهدة[3080] دائمة : فاذكر عهده مع يعقوب الخ.[3081] لان هؤلاء الاربعة اعنى الآباء وموسى سيدنا[3082] تبين فيهم من الاتحاد بالله اعنى ادراكه ومحبته ما شهدت به النصوص .

وكذلك عناية الله بهم وبنسلهم بعدهم عظيمة. وكانوا مع ذلك قد (١٢٧ - ا) م يشتغلون بتدبير الناس وانماء المال | والسعى فى القنية فذلك عندى دليل على انهم عند تلك الاعمال كانوا يعملونها بجوارحهم لا غير ، وعقولهم بين يديه تعالى لاتبرح . ويبدولى ايضا ان الذى اوجب بقاء هؤلاء الاربعة على غاية الكمال عند الله وعنايته بهم مستمرة ، ولو فى حال اشتغالهم بانماء المال ، اعنى فى حال الرعاية ، والفلاحة ، وتدبير المنزل ، كونهم غايتهم كانت فى جميع تلك الأفعال للقرب منه تعالى اىّ قرب ، لان كان غاية سعيهم فى وجودهم[3083] ايجاد ملة تعرف الله وتعبده : وقد علمت انه سيوصى الخ[3084] .

فقد بان لك ان سعيهم كله كانت غايته مصروفة نحو بسط توحيد الله فى العالم[3085] وارشـــاد الناس لمحبته تعالى. فلذلك صحت لهم هذه الدرجة[3086] اذ تلك الاشتغالات عبادة محضة عظيمة . وما تلك الدرجة درجة يروم مثلى الارشاد لحصولها. اما تلك الدرجة التى تقدم ذكرها قبل هذا[3087] فانها يرام الوصول اليها بذلك الارتياض الذى ذكرناه ، والى الله

(3078) : ع [الخروج ٣/١٥] ، الهى ابراهم والهى يصحق والهى يعقب زه شمى لعولم : ت ج (3079) بادراكه : ت ، وادراكه : ج (3080) : ا ، بريت : ت ج (3081) : ع [الاحبار ٢٦ / ٤٢] ، وزكرتى ات بريتى يعقب وجو : ت ج (3082) : ا ، الابوت ومشه ربينو : ت ج (3083) وجودهم: ت ، — : ج (3084): ع [التكوين ١٨/١٩] ، كى يدعتيو لمعن اشريصوه [+ ات بنين ٧١] وجو : ت ج (3085) : ا ، يحود هشم بعولم : ت ج (3086) الدرجة : ت ج ، — : ن (3087) هذا : ت ، هاء: ج

الضراعة فيرفع[3088] العوائق الحائلة بيننا و بينه، و ان كان اكثر تلك العوائق منا كما بينا [3089] فى فصول هذه المقالة : آثامكم فرّقت بينكم و بين الهكم [3090] .

وقد ظهرلى الآن وجه نظر غريب جدا تنحلّ به شكوك وتنكشف به اسرار الهية. وذلك انا قد بيّنا فى فصول العناية ان على قدر عقل كل ذى عقل تكون العناية به ، فالشخص الكامل الادراك الذى لا يبرح عقله | عن [3091] الله دائما تكون العناية به دائمة [3092] والشخص الكامل (١٢٧ -ب)م الادراك الذى قد تخلّى [3093] فكرته من الله وقتا ما ، فانه تكون العناية به وقت فكرته فى الله فقط ، تتخلى العناية عنه وقت اشتغاله ، وليس تخليّها عنه حينئذ كتخلّيها عمّن لم يعقل قط ، بل تقل تلك العناية. اذ وليس لذلك الكامل الادراك وقت اشتغاله عقل بالفعل ، وانما هو ذلك الكامل حينئذ مدرك بقوة قريبة.

ومثاله حينئذ مثال الكاتب الماهر فى حال كونه لا يكتب ، فيكون الذى لم يعقل الله بوجه ، كمن هو فى ظلام ولا رأى ضوءا قط ، كما بينا [3094] فى قوله : والمنافقون فى الظلمة يصمتون [3095] .

والذى ادرك وهو مقبل بكلّيّته على معقوله ، كمن هو فى ضوء الشمس الصافى.

والذى قد ادرك وهو مشتغل، فمثاله [3096] فى حال اشتغاله ، كمن هو فى يوم غيم لا تشرق فيه الشمس من اجل السحاب الحاجب بينها وبينه. فلذلك يبدولى ان كل ما اصابه شرّ من شرور الدنيا من الانبياء

(3088) فيرفع : ت ، فى رفع : ج (3089) انظر مثلا الجزء الثالث ، الفصل ١٢ (3090) : ع [اشعيا ٥٩/٢] ، عونويتكم هيو مبديليم بينكم لبين الهيكم : ت ج (3091) عن : ت ، عند : ج (3092) دائمة : ج ، دائما : ت (3093) تخل : ت ج ، تخلت : ن (3094) : الجزء الثالث ، الفصل ١٨ (3095) : ع [الملوك الاول ٩/٢] ، و رشعيم بحشك يدمو : ت ج (3096) فثاله : ت ، فثله : ج

او الفضلاء الكاملين، فانه انما اصابه ذلك الشرّ فى وقت تلك الغفلة. وعلى قدر طول تلك الغفلة او خساسة الامر الذى وقع به الاشتغال، يكون عظيم البلية. فان كان الامر هكذا؛ فقد انحلّ الشك العظيم الذى دعا (٢٩٩ - ا) ج الفلاسفة ان سلبوا العناية الالهية عن كل شخص من اشخاص الانسان | وسوّوا بينهم، وبين اشخاص سائر انواع الحيوان. وكان دليلهم على ذلك كون الفضلاء الاخيار تعتريهم آفات عظيمة.

(١٢٨ - ا) م وتبيّن [3097] | السرّ فى ذلك، ولو على مقتضىَ آرائهم وتكون عناية الله تعالى دائمة بمن حصل له ذلك الفيض المباح لكل من سعى فى حصوله. وان عند خلوص فكرة الانسان، وادراكه له تعالى بالطرق الحقيقية وغبطته بما ادرك، لا يمكن قط حينئذ ان يصيب ذلك الشخص نوع من انواع الشرور لانه مع الله، والله معه. اما عند اضرابه عنه تعالى الذى هو حينئذ محجوب عن الله فالله [3098] محجوب عنه، فهو حينئذ عُرضة لكل سرّ يتفق ان بصيبه. لان المعنى الموجب العناية، والخلاص من بحر الاتفاق، هو ذلك الفيض العقلى. وقد انحجب وقتا ما، عن ذلك الفاضل الخير، او لم يحصل اصلا، لذلك الناقص الشرير. ولذلك اتفق لهما [3099] ما اتفق.

وقد صح عندى هذا الاعتقاد ايضا من نص التوراة قال تعالى: واحجب وجهى عنهم فيصيرون مأكلا وتصيبهم شرور كثيرة وشدائد فيقولون فى ذلك اليوم اليس لأن الهنا ليس فيما بيننا اصابتنا هذه الشرور؟ [3100] وبيّن ان هذه حجب الوجه [3101] نحن سببها، ونحن فاعلو هذا الحجاب، وهو قوله: وانا احجب وجهى فى ذلك اليوم بسبب جميع

(3097) تبين : ت ، تبيين : ج (3098) عن الله فالله : ت ، — : ج (3099) لهما: ت ، له : ج (3100): ع [التثنية ١٧/٣١] ، وهسترتى فنى مهم وهيه لاكل ومصا وهو رعوت ربوت وصروت وامر بيوم ههوا هلا عل كى اين الهى بقربى مصاونى هر عوت هاله. ت ج (3101) : ا ، الهسترت فنيم : ت ج

الشر الذى صنعوه [3102] . ولا شك ان حكم الواحد كحكم الجماعة.

فقد بان لك ان السبب فى كون الشخص من الناس مسيّبا مع الاتفاق ، ويصير مباحا لاكل [3103] مثل البهائم هو كونه محجوبا عن الله ، اما اذا كان إلهه فى قربه [3104] فلايناله شرّ اصلا ، قال تعالى : فلا تخف فانى معك ولا تتلفّتْ فانا الهك الخ [3105] ، وقال : اذا اجتزت فى المياه فانى معك او فى الانهار| فلا تغمرك الخ. [3106] التقدير : اذا اجتزت فى المياه (١٢٨ - ب) م فانى معك لا تغمرك الانهار [3107] . لان كل من تأهّل حتى فاض عليه ذلك العقل لزمته العناية ، وامتنعت عنه الشرور كلها قال: الرب معى لا اخاف وما ذا يصنع البشر [3108] ، وقال : فتقرب اليه وصالحه [3109] . يقول اتجه نحوه و [3110] تسلم من كل سوء.

تأمّل نشيد المصائب [3111] تجده يصف تلك العناية العظيمة ، والوقاية ، والحماية من جميع الآفات الجسمانية العامة والخاصة بشخص دون شخص لا ماهو منها تابع لطبيعة الوجود ، ولا ما هو منها من مكايد الانسان قال : اذ ينقذك من فخ الصياد ومن وباء الاهواء بريشه يظلّلك ، وتحت اجنحته تعتصم ، يكون لك حقه مجنبا وترُسا لا تخشى من هول الليل ، ولا من سهم يطير فى النهار ، ولا من وباء يسرى فى الدّجى ، ولا من غائلة تفسد فى الظهيرة [3112] .

(3102) : ع [التثنية ١٨/٣١] ، و انكى هستر استير فى بيوم ههوا عل كل هرشه اشرعسه : ت ج (3103) لا كل : ت ، لاكول : ج (3104) : ا ، الهيو بقربو : ت ج (3105): ع [اشعيا ١٠/٤١] ، ال تيرا كى اتك انى ال تشتع كى انى الهيك و جو: ت ج (3106) : ع [اشعيا ٢/٤٣] ، كى تعبر بميم اتك انى و بنهروت لا يشطفوك و جو : ت ج (3107) التقدير ... الانهار : ت ج ، - : ن [: ا ، كى تعبر بميم و انى اتك هنهروت لا تشطفوك : ت ج] (3108): ع [المزمور ٦/١١٧] ، الله لى لا ايرامه يعسه لى ادم : ت ج (3109) : ع [ايوب ٢١/٢٢] ، هسكن ناعمو و شلم : ت ج (3110) و : ت ، - : ج (3111): ا ، شير شل فجعيم : ت ج (3112): ع [المزمور ٩٠ / ٦ - ٣] كى هوا يصيلك مفح يقوش مدبر هووت بابرتو يسك لك و تحت كنفيو تحسه صنه و سحره أمتولا تيرا مفحد ليله محص يعوف يوم مدبر باقل و هلكمقطب يشود صهريم: ت ج

ووصل لوصف الحماية من مكايد الناس أن قال : إنك لو اتفق ان تعبر فى معركة حرب منتشرة ، و انت فى حال طريقك، حتى لو قتل الف قتيل عن شمالك، وعشرة آلاف عن يمينك ، كما نداك [3113] شرّ بوجه، الا تنظر و ترى بعينك[3114] حكم الله ، ومكافاته لأولئك الشريرين الذين قتلوا ، و انت سالم. وذلك قوله: تسقط عن جانبك الالوف وعن يمينك الرِبْوَات واليك لا يقترب السـوء بعينيك تنظر ذلك وتعاين مجازاة المنافقين[3115] .

ثم تبع ذلك بما تبع من العناية ، ثم اعطى العلة فى هذه الحماية العظيمة [3116] وقال : ان السبب فى هذه العناية العظيمة بهذا الشخص : أنجيّه لانه تعلق بى ارقّيه لانه عرف اسمى [3117] . وقد بينا فى فصول تقدمت ان معنى معرفة الاسم [3118] | هو ادراكه فكأنه يقول هذه الحماية لهذا (١٢٩-ا) م الشخص لما عرفنى وعشقنى بعد ذلك. وقد علمت الفرق بين المحب والعاشق [3119] لان افراط المحبة حتى لا يبقى فكر فى شئ اخر غير ذلك المحبوب هو العشق.

وقد بينت[3120] الفلاسفة ان القوى[3121] البدنية فى حال الشباب تعوق [3122] عن اكثر الفضائل الخلقية. فناهيك عن هذه الفكرة الصافية الحاصلة عن كمال المعقولات المؤديّة لعشقه تعالى فانه من المحال ان تحصل مع غليان الاخلاط الجسمية [3123] . لكن كلما ضعفت قوى الجسم وخمدت نار الشهوات قَوِى العقل وانبسطت انواره ، وصفا ادراكه ،

(3113) نداك: ت ج ، دناك: ن (3114) بعينك : ت ، بعينيك : ج (3115) : ع [المزمور ٩٠ / ٨-٧] ، يقول مصدك الف و ربه ميمينك اليك لا يحش رق بعينيك تبيط وشلمت رشعيم تراه : ت ج (3116) العظيمة : ت ج ، عظيمة : ن (3117): ع [المزمور ١٤/٩٠] ، كى بى حشق و افلطهوا شجبهو كى يدع شمى : ت ج (3118) : ا ، يديعت هشم : ت ج (3119) : ا ، اوهب و حوشق : ت ج (3120) بينت : ت ، بين : ج (3121) القوى : ت ج ، القوة : ن (3122) تعوق : ج ، تعيق : ت (3123) الجسمية : ت ، الجسمانية : ج

وتَغبّط بما ادرك حتى اذا طعن الكامل فى السن ، وقارب الموت ، زاد ذلك الادراك زيادة عظيمة ، وتعظم الغبطة بذلك الادراك والعشق للمُدْرَك الى ان تفارق النفس الجسد . حينئذ فى حال تلك اللذة ، وعن هذا المعنى اشـــاروا الحكماء [3124] فى موت موسى وهرون ومريم ان ثلاثتهم ماتوا بقبلة [3125] وقالوا [3126] :

ان قوله : فمات هناك موسى عبد الرب فى ارض مؤاب بامر الرب [3127] يعلّم انه مات بقبلة [3128] . وكذلك قيل فى هرون : بامر الرب ومات هناك [3129] . وكذلك قالوا فى مريم : هى أيضا ماتت بقبلة [3130] لكن لم يُذكَر فيها : بامر الرب [3131] ، لكونها امرأة لا يحسن ذكر هذا المثل فيها ، الغرض ان ثلاثتهم ماتوا فى حال لذة ذلك الادراك من شدة العشق وجروا الحكماء [3132] عليهم السلام [3133] فى هذا القول على الطريق [3134] الشرعية المشهورة التى تُسمّى الادراك | الحاصل عند شدة عشقه تعالى | قبلة [3135] كما قال : ليقبلنى بقُبَلِ فيه الخ [3136] . (١٢٩-ب) م (٢٩٩-ب)

فهذا النحو من الموت الذى هو السـلامة من الموت بالحقيقة، انما ذكروا الحكماء [3132] عليهم السلام [3133] انه حصل لموسى وهرون ومريم. اما بقية الانبياء والفضـلاء ، فدون هذا لكنهم بالجملة يقوى ادراك عقولهم عند المفارقة كما قيل : ويسير بِرُّك امامك ومجد الرب يجمع شملك [3137] . ويبقى ذلك العقل بعد ذلك البقاء الدائم على حالة واحدة ،

(3124) : ا ، الحكميم : ت ج (3125) : ا ، شلشتن متو بنشيقه : ت ج (3126) ببابترا ١٧ - ١ (3127) : ع [التثنية ٣٤/٥] ، ويمت شم مشه عبدالله بارص مؤاب عل فى الله : ت ج (3128): ا ، ملمد ثمت بنشيقه: ت ج (3129): ع [العدد ٣٣/٣٨] ، وكذلك قيل فى اهرن عل فى ى . ى ويمت شم: ت ، — : ج (3130) : ا ، اف هيا بنشيقه [بنشيحه: ج] مته : ت ج (3131) : ا ، عل فى الله [ى . ى] : ت ج (3132) : ا ، الحكيم : ت ج (3133) عليم السلام : ج ، ز . ل : ت (3134) الطريق: ت ، الطريقة : ج (3135) : ا ، نشيقه: ت ج (3136): ع [نشيد الانا شيد ١/٣] ، يشقنى منشيقوت فيهو : ت ج (3137): ع [اشعيا ٥٨/٨] ، وهلك لفنيك صدقك كبود يهوه يا سفك : ت ج

اذ قد ارتفع العائق الذى كان يحجبه بعض الاوقات. ويكون بقاؤه فى تلك اللذة العظيمة التى ليست هى من جنس لذة البدن كما بينا فى تآليفنا و بيّن غيرنا قبلنا. وخذ [3138] نفسك يفهم [3139] هذا الفصل واجعل وُكدك فى تكثير تلك الأوقات التى انت فيها مع الله، او فى السعى نحوه. وفى تقليل تلك الأوقات التى انت فيها مع غيره، وغير ساعٍ نحوه، ففى هذا الارشاد كفاية بحسب غرض هذه المقالة.

فصل نب [٥٢]

ليس جلوس الانســان وحركته وتصرفاته وهو وحده فى بيته كجلوسه، وحركته، وتصرفاته [3140]، وهو بين يدى ملك عظيم. ولا كلامه وانبساطه، وهو بين اهله، وقرابته [3141]، ككلامه وهو (*) فى مجلس الملك. فلذلك من آثار الكمال الانسانى وان يكون: رجل الله [3142] حقيقة، وتنبّه، ويعلم | ان الملك العظيم الملاحق له الملازم له (١٣٠ - ا) م
له دائما اعظم من كل شخص انسان هو ملك [3143] ولو كان داود وسليمان. وذلك الملك الملازم الملاحق هو العقل الفائض علينا الذى هو الصلة بيننا وبينه تعالى. وكما انا ادركناه بذلك الضوء الذى افاض علينا كما قال: وبنورك نعاين النور [3144]. كذلك بذلك الضوء بعينه اطلع علينا. ومن اجله هو تعالى معنا دائما مطلع مشرف: ايستخفى انسان فى الخفايا وانا لااراه [3145]؟

فافهم هذا جدا، واعلم انه لما فهمه الكاملون، حصل لهم من الورع، والخشــوع، وخوف الله، وتقيته، والحياء منه تعالى بطرق حقيقية

(3138) وخذ. ت، فخذ ج (3139) بفهم: ت ج، بافهام ج (3140) تصرفاته ت ج، تصرفها ں (3141) قرابته ت، اقاربه ج (*) وهو ج، ت (3142) ا، ايش هالهيم ت ج (3143) ملك ج ں، ت (3144) ع [المرمور ١٥/٣٥]، باورك نصراه اور ت ج (3145) ع [ارميا ٢٤/٢٣]، ام يستر ايش بمسريم و انى لا ارانو ت ج

لاخيالية ، ما جعل باطنهم مع نسائهم ، وفى المرحاض كظاهرهم مع سائر الناس. كما تجد سيرة احبارنا المشاهير مع نسائهم : واحد يكشف عرض الكف ويستر عرض الكف[3146] وقالوا ايضا من هو المتواضع؟ كل من تصرف بالليل مثل ما تصرف بالنهار[3147] .

وقد علمت نهيهم عن قامة منتصبة [3148] الارض كلها مملوءة من مجده [3149] ليتضرر بهذا كله الامر الذى ذكرت لك. وهو ان نحن دائما بين يديه تعالى وبمحضر سكينة نمشى ونتقلب وعظماء الحكماء[3132] عليهم السلام [3133] كانوا يتأففون من كشف رؤسهم لكون الانسان ملابس السكينة [3150].

وكذلك كانوا يقللون الكلام لهذا الغرض وقد اوضحنا ما ينبغى ايضاحه [3151] من [3152] تقليل الكلام فى الآباء [3153] فان الله فى السماء وانت على الارض فلتكن كلماتك قليلة [3154] . وهذا الغرض الذى نبهتك عليه هو الغرض من اعمال الشريعة | كلها، لانه [3155] بتلك الجزئيات العملية كلها وبتكرارها تحصل رياضة للآحاد الفضلاء الى ان يكملوا الكمال الانسانى فيخافوا الله تعالى ، ويرهبوا ، ويفزعوا ، ويعلموا [3156] مَن معهم ، فيفعلون بعد ذلك ما يجب. (١٣٠ - ب) م

قد بين تعالى ان غاية اعمال الشريعة كلها حصول[3157] هذا الانفعال الذى قد برهنا فى هذا الفصل لمن يعلم الحقائق صحة لزوم حصوله ، اعنى

(3146) : ا، بجله طفح و مكسه طفح : ت ج [ندريم ٢٠/١ – ب] (3147) ٠ ا ، ابره هوا صنوع كل هنفنه بليله كدرك شنفنه بيوم : ت ج [بركوت ٦٢ ١] (3148): ا ، بقومه زقوفه ت ج (3149): ع [اشعيا ٣/٦] ، مشوم ملوا كل هارص بكبود و ت ج (3150) ا ، الشكينه ت ج (3151) ما ينبغى ايضا حه ت ، - ج (3152) من ت ، ى ج (3153) ا ، الابوت ت ج (3154) ع [الجامعه ١/٥] ، كى هالهيم دشميم عمل و واته عل هارص عل كن يهيو دريم معطيم ت ج (3155) لانه ت ، لانك ج (3156) يرهبوا ويفزعوا و يعلموا ت ، رهبون و يفزعون و يعلمون ج (3157) حصول ج ، - ت

خوفه تعالى ، واستهوال امره ، قال : وان لم تحفظ جميع كلام هذه التوراة المكتوب فى هذا السفر وتعمل به وتتق هذا الاسم المجيد الرهيب الرب الملك [3158] .

فتامّل كيف صرّح لك بان القصد كان من كل كلام. هذه التوراة [3159] غاية واحدة ، وهى[3160] اتقاء هذا الاسم الخ[3161] ، واما كون هذه الغاية هى الحاصلة عن الاعمال فتعلم ذلك من قوله فى هذا النص ان لم تحفظ لتعمل الكل[3162] . فقد تبيّن انها من[3163] الاعمال اعمل ولا تعمل[3164] اما الاعمال[3165] التى افادتناها التوراة وهى ادراك وجوده تعالى ووحدانيته فتلك الاراء تفيدنا المحبة[3166] كما بينا مرات.

وقد علمت تاكيدا اكّدت التوراة فى المحبة[3167] : بكل قلبك وكل نفسك وكل قدرتك[3168] ، لان هاتين الغايتين وهما المحبة والتقوى[3169] تحصلان بالشيئين المحبة :[3167] تحصل بآراء الشريعة المتضمنة ادراك وجوده على ما هو تعالى[3170] عليه؛ والتقوى[3171] تحصل بجميع اعمال الشريعة كما بينا فافهم هذا التلخيص.

فصل نج [٥٣] (١٣١-١) م

هذا الفصل يتضمن شرح معانى ثلثة اسماء احتجنا لشرحها وهى الاحسان ، والحكم والعدالة[3172] وقد بينا فى شرح الآباء[3173] ان

(3158): ع [التثنية ٢٨/٥٨] ، ام لا شمر لعسوت ات كل دبرى تورة هزات هكتوبيم بسفر هزه ليراه ات هشم هنكباد وهنورا هزه ات الله اليك: ت ج (3159): ا ، مكل دبرى هتوره هزات : ت ج (3160) هى: ت ، هو : ج (3161): ا ، ليراه ات هشم جو: ت ج (3162): ا ، الفسرق ام لا تشمر لعسوت ات كل جو : ت ج (3163) من: ت ، –: ج (3164): ا ، عسه ولا تعسه : ت ج (3165) الاعمال : ت ، الاراء : ج (3166) : ا ، الاهبه: ت ج (3167): ا ، الاهبه : ت ج (3168): ع [التثنية ٦/٥] ، بكل لببك و بكل نفشك و بكل مادك: ت ج (3169): ا ، الاهبه و اليراه: ت ج (3170) تعالى : ت ، – ج (3171): ا ، و اليراه: ت ج (3172): ا ، حسد و شفط و صدقه: ت ج (3173): ا ، ابوت: ت ج

الاحسان [3174] | معناه المبالغة فى اى شئ بولغ فيه و استعماله فى المبالغة (٢٠٠-١) ج فى الافضال [3175] اكثر. و معلوم ان الافضال يعمّ معنيين :

احدهما : الانعام على من لا حق له عليك اصلا.

و الثانى : الانعام على المستحقّ باكثر [3176] مما يستحق و اكثر استعمال الكتب النبوية للفظة الاحسان [3174] ، هو فى الانعام على من لا حقّ له عليك اصلا. ولذلك كل نعمة تصل منه تعالى تُسمّى احسانا [3174] : قال : اذكر رأفة الرب [3177] . فلذلك هذا الوجود كله اعنى ايجاده تعالى له هو احسان [3174] قال: ان الرحمة تبنى الى الابد [3178] تقديره بناء العالم انما هو لطف [3179] . وقال تعالى فى وصف صفاته [3180] وكثير الإحسان [3181]

و اما لفظة «صدقه» [العدالة] فهى مشتقة من «صدق» وهو العدل. و العدل هو ايصال كل ذى حقّ لحقّه و اِعطاء كل موجود من الموجودات بحسب استئهاله [3182] . فبحسب المعنى الاول لا يُسمّى فى كتب الانبياء الحقوق المتعينةُ عليك لغيرك، اذا وفّيتها، «صدقه» [عدالةً]. لانك ان قضيت الاجير اجرته ، او قضيت دَيْنك فلا يُسمّى ذلك «صدقه» [عدالة]. واما الحقوق التى تتعين عليك لغيرك من اجل فضيلة الخلق كجبر صدع كل مصدوع . فهى تتسمّى [صدقة]: «صدقه».

فلذلك قال فى رد | الرهن : فيحسب لك برّ [3183] . لانك اذا (١٣١-ب) م سِرْت بسيرة الفضائل الخلقية ، فقد عدلت على نفسك الناطقة ، لانك

(3174): ا ، حسد: ت ج (3175) الافضال: ت ج ، الفضل : ن (3176) اكثر : ت ، اختيار : ج (3177) : ع [اشميا ٦٣ / ٧] ، حسدى يهوه ازكير : ت ج [ان ع اعطى للفظ «حسد» معانى عدة : الرأفة ، البر ، و الرحمة و اللطف الخ يختلف بحسب المواضع . و اما انا فاترجمه بالإحسان (3178) : ع [المزمور ٣/٨٨] ، عولم حسد بينه : ت ج (3179): ا ، بنين هعولم حسد هوا : ت ج (3180) : ا ، مدوتيو : ت ج (3181) : ع [الخروج ٦/٣٤] ، ورب حسد · ت ج (3182) استئهاله: ت ج ، استئصاله · ن (3183) : ع [التثنية ١٣/٢٤] ، و لك تهيه صدقه : ت ج

وفّيتها حقّها ، و[3184] لكون كل فضيلة خلقية تُسمّى [بِرًّا] «صدقه» قال : فآمن بالرب فحسب له ذلك برًّا [3185] اعنى فضيلة الايمان. وكذلك قوله : ويكون لنا برّ اذا حرصنا ان نعمل الخ[3186] .

واما لفظة «مشفّط» [حكم] فهى الحكم بما يجب على المحكوم عليه ، كان ذلك انعاما او انتقاما. فقد تلخّص ان الاحسان[3174] يقع على الافضال مطلقا، و«صدقه» [الصدقة] [3187] على كل خير تفعله من اجل الفضيلة الخلقية التى تُكمّل بها نفسك، «ومشفط» [حكم] قد تكون نتيجته نقمة، وقد تكون نعمة.

وقد بينا فى نفى الصفات ان كل صفة يوصف الله بها فى كتب الانبياء هى صفة فعلية. فبحسب ايجاده الكل تُسمّى محسنا[3188] ، وبحسب رحمته للضعفاء ، اعنى تدبير الحيوان بقُواه يتسمّى عادلا [3189] ، وبحسب ما يحدث فى العالم من الخيرات الاضافية [3190] ، والبلايا العظيمة الاضافية التى اوجبها الحكم التابع للحكمة يتسمّى حاكما [3191] . وقد نصت التوراة بهذه الثلثة اسماء ديّان كل الارض [3192] هو العدل المستقيم [3193] كثير الإحسان[3194]. وكان غرضنا بشرح معانى هذه الاسماء توطئة [3195] لفصل ناتى به بعد هذا.

(3184) و : ت ، او : ج (3185) : ع [التكوين ٦/١٥] ، و هامن بيهوه و يحشبه لو صدقه : ت ج (3186): ع [التثنية ٢٥/٦] ، و صدقه تهيه لنوكى نشمر لعسوت و جو : ت ج (3187) «صدقه» العبريه قدتاتى بمعنى «الصدقة» فى العربية (3188) : ا ، حسيد : ت ج (3189) : ا ، صديق: ت ج (3190) الاضافية : ت ، الاضافيات : ج (3191) : ا ، شوفط : ت ج (3192): ع [التكوين ٢٥/١٨] ، هشوفط كل هارص : ت ج (3193): ع [التثنية ٤/٣٢] ، صديق و يشر هوا : ت ج (3194) : ع [الخروج ٦/٣٤] ، ورب حسد : ت ج (3195) توطئة : ت ، — : ج

فصل نד [٥٤]

اسم «חכמה» [الحكمة] يقع فى العبرانى على اربعة معان :

وذلك | انه يقع على ادراك الحقائق التى غايتها ادراكه تعالى قال : اما الحكمة فاين توجد الخ [3196] وقال: ان التمسته كالفضة الخ [3197] ، وهذا كثير. (١٣٢ - ا) م

ويقع على اقتناء الصنائع اى صناعة كانت : وكل حكيم فيكم [3198] وكل امرأة حاذقة [3199] .

ويقع على اقتناء الفضائل الخلقية: علّم شيوخه الحكمة [3200] انما الحكمة عند الاشيب [3201] . لان الشئ الذى يكتسب بمجرد الشيّخ [3202] هو التهيؤ لقبول الفضائل الخلقية .

ويقع على التلطف والاحتيال: تعالوا نحتال عليهم [3203] . وبحسب هذا المعنى قال [3204] : واتى من هناك بامرأة حكيمة [3205] يعنى ذات تلطّف واحتيال . ومن هذا المعنى : هم حكماء للشر [3206] .

ويمكن ان يكون معنى «חכמה» [الحكمة] فى العبرانى يدل على التلطف وإعمال الفكرة . فقد يكون ذلك التلطف والاحتيال فى تحصيل فضائل

(3196) : ع [ايوب ٢٨ - ١٢] ، והחכמה מאין תמצא وجو : ت ج (3197) : ع [الامثال ٢/٤] ام تبقشنه ككسف و [+ كطمنيم تحشقنه : ج ، جو: ت]: ت ج (3198) : ع [الخروج ٣٥/١٠] ، وكل حكم لب بكم : ت ج (3199) : ع [الخروج ٣٥/٢٥] ، وكل اشه حكمت لب : ت ج (3200) : ع [المزمور ١٠٥/٢٢] ، وزقنيو يحكم : ت ج (3201) : ع [ايوب ١٢/١٢] ، بيشيشيم حكمه : ت ج (3202) الشيخ : ت ، الشى يكون : ج (3203) : [الخروج ١/١٠] ، هبه نتحكمه لو: ت ج (3204) قال : ت ، قيل : ج (3205) : ع [الملوك الثانى ١٤/٢] ، ويقح مشم اشه حكمه : ت ج (3206): ع [ارميا ٤/٢٢] ، حكميم همه لهرع : ت ج

نطقية، او فى تحصيل فضائل خلقية، او فى تحصيل صناعة عملية ، او فى شرور و رذائل.

فقد بان ان الحكيم [3207] يقال لذى [3208] الفضائل النطقية ، ولذى [3208] الفضائل الخلقية ، ولكل ذى صناعة عملية ، ولذى الاحتيال فى الرذائل والشرور. وبحسب هذا البيان فان العالم بجملة الشريعة على حقيقتها يتسمّى حكيما [3209] من جهتين :

من جهة ما اشتملت عليه الشريعة من الفضائل النطقية ، ومن جهة ما اشتملت عليه من الفضائل الخلقية ، لكن لكون [3210] نطقيات الشريعة مقبولة غير مبرهنة بطريق النظر ، صار فى كتب الانبياء ، وكلام الحكماء [3211] يجعلون علم الشريعة نوعا ، والحكمة باطلاق نوعا آخر ، تلك الحكمة باطلاق هى التى يتبرهن بها ما تلقيناه [3212] | من الشريعة من تلك النطقيات مقبولا ، وكل ما تجد فى الكتب من تعظيم الحكمة ، وغرابتها ، وقلة مكتسبيها : ليس الكثير حكماء [3113] . (١٣٢-ب) م

اما الحكمة فاين توجد [3214] ؟ ومثل هذه النصوص كثير [3215] ، كل ذلك عن تلك الحكمة التى تفيدنا البرهان على آراء التوراة . اما فى كلام الحكماء [3211] عليهم السلام (*) فذلك ايضا كثير ، اعنى كونهم يجعلون علم التوراة نوعا ، ويجعلون الحكمة نوعا آخر. قالوا قدس سرهم [3216] عن سيدنا موسى انه كان ابا فى الحكمة، ابا فى التوراة، ابا للانبياء [3217] . وجاء فى سليمان : وكان احكم من جميع الناس [3218] قالوا : وليس من موسى [3219] لانه يريد بقوله : من جميع الناس [3220] من معاصريه. وللذلك تجده

(3207): ا ، حكم : ت ج (3208) للى : ت، لذوى: ج . (3209): ا ، حكم: ت ج (3210) لكون: ت، لماكانت: ج (3211): ا ، الحكميم: ت ج (3212) تلقيناه: ت ، تلق ينهاه : ج (3213): ا ، لاربيم يحكموا : ت ج (3214) : ع [ايوب ١٢/٢٨] ، وهحكمه ماين تمصا وجو : ت ج (3215) كثير : ج ، كثيرا : ت (*) عليهم السلام: ج ، ز. ل : ت (3216) : ا ، ز. ل : ت ، - : ج (3217) : ا ، مشه ربينو اب بحكمه اب بتوره اب بنبيايم : ت ج (3218) : ع [الملوك الثالث ٣١/٤] ، ويحكم مكل هادم : ت ج (3219) : ا ، ولا مشه: ت ج [راش هشنه ٢١ ب] (3220): ا ، مكل هادم: ت ج

يذكر هَيْمانَ ، وكَلْكُول، و درداع بنى ماحولَ [3221] ، الحكماء المشاهير حينئذ.

وذكروا الحكماء [3211] عليهم السلام (*) ايضا ان الانسان | مطالب (٣٠٠-ب) ج يعلم التوراة اولا. وبعد ذلك مطلوب بحكمة وبعد ذلك مطلوب بما يتعين عليه من فقه الشريعة ، اعنى استخراج ما ينبغى ان يفعل. وهكذا ينبغى ان يكون الترتيب تُعرَف تلك الآراء اولا ، مقبولة [3222] . وبعد ذلك تبرهن ، وبعد ذلك تُحرز الاعمال التى تحسن بها السيرة . وهذا نصّهم عليهم السلام (*) فى كون الانسان مُطالَبا عن هذه الثلثة معانٍ على هذا الترتيب قالوا : عندما ياتى الرجل الى الحكم يسأل اولا : هل عينت اوقاتا [لتعلم] التوراة ؟ هل نظرت فى الحكمة ؟ هل استنتجت شيئا من شئ [3223] ؟

فقد بان لك ان علم التوراة عندهم نوع ، والحكمة نوع اخر. وهى [3224] تصحيح آراء التوراة بالنظر الصحيح. وبعد كل ما وطّأناه تسمع ما نقوله.

قد بين الفلاسفة المتقدمون | و المتاخرون ان الكمالات الموجودة (١٣٣-أ) م للانسان اربعة انواع.

اولها وهو انقصها ، وهوالذى عليه يتفانى اهل الارض هو كمال القنية ، وهو ما يوجد للشخص من الاموال ، والثياب ، والآلات ، والعبيد ، والأراضى ونحوها ، وأن يكون الانسان ملكا عظيما هو من هذا النوع. وهذا كمال لا اتصال بينه وبين ذلك الشخص بوجه. وانما هى نسبة ما ، معظم اللذة بها خيال محض ، اعنى ان هذه دارى ، وهذا

(3221) الملوك الثالث ٣١/٤ (*) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (3222) اولا مقبوله : ت ج ، اولى المقبولة : ن (3223) : ا ، كشادم نكنس لدين تعله اومريم لوقبعت عتيم لتوره فلفلت بحكمه هبينوت دبر متوك دبر : ت ج [شبت ٣١ : ١] (3224) هى : ت ، هو : ج

عبدى وهذا المال مالى. وهؤلاء جندى. واذا اعتبر شخصه يجد الكل خارجا عن ذاته [3225] ، وكل شئ من هذه القنيات بحيث هو فى وجوده. ولهذا اذا عدمت تلك النسبة اصبح ذلك الشخص الذى كان ملكا عظيما ، لا فرق بينه وبين احقر من يكون فى الناس من غير ان يتغير شئ من تلك الاشياء التى كانت منسوبة له.

وبينوا الفلاسفة أن الذى يجعل وكده ، وسعيه لهذا النحو من الكمال انما سعى لخيال محض وهو شئ لا يثبت ، ولو ثبتت له تلك القنية طول حياته ، فانه لم يحصل فى ذاته كمال اصلا.

والنوع الثانى له بذات [3226] الشخص تعلّق اكثر من الاول ، وهو كمال البنية والهيئة ، يعنى ان [3227] يكون مزاج ذلك الشخص فى غاية الاعتدال واعضاؤه متناسبة قوية كما ينبغى. وهذا النوع ايضا من الكمال لا يتخذ غاية ، لانه كمال جسمانى ، وما هو للانسان من حيث هو انسان، بل من حيث هو حيوان ، ويشارك فى هذا اخسّ الحيوان. وايضا [3228] لو وصل من قوة شخص الانسان غاية | ونهاية ما يلحق بقوة بغل (١٣٣ - ب) م قوى. فناهيك ان يلحق بقوة اسد ، او قوة فيل. وغاية هذا الكمال كما ذكرنا [3229] ان ينقل حملا ثقيلا ، او يكسر عظما غليظا ، ونحو هذا مما لا كبير فائدة جسمانية فيه. اما فائدة نفسانية فمعدومة من هذا النوع.

والنوع الثالث هو كمال فى ذات الشخص اكثر من الثانى وهو كمال الفضائل الخلقية. وذلك بان تكون اخلاق ذلك الشخص على غاية فضيلتها، واكثر الفرائض [3230] انما هى [3231] لحصول هذا النوع من الكمال. وهذا النوع من الكمال ايضا انما هو توطئة لغيره، وليس هو غاية لذاته. وذلك

(3225) يجد ... ذاته : ت ج ، وجد لكل خارج ذاته: ن (3226) بنفس : ت ، بذات: ج (3227) يعنى ان: ت ، اعنى : ج (3228) وايضا : ت ، ايضا : ج (3229) ذكرنا : ت ، ذكروا : ج ن (3230) : ا ، المصوت : ت ج (3231) هى : ت ، هو : ج

ان الخلقيات كلها ، انما هى فى ما بين الشخص من الناس ، وبين غيره. فكأن هذا الكمال فى خلقياته، انما تهيأ به لمنفعة الناس، فصار آلة لغيره ، لانك اذا فرضت شخص انسان وحده ، لا يعامل احدا ، وجدت الفضائل الخلقية منه كلها [3232] حينئذ بطالة عطالة ، لا حاجة لها ، ولا تُكمّل شخصه فى شئ. وانما يحتاج اليها وتعود فائدتها عليه باعتبار للغير.

و النوع الرابع هو الكمال الانسانى [3233] الحقيقى ، وهو حصول الفضائل النطقية ، اعنى تصوُّر معقولات تفيد آراء صحيحة فى الالهيات. و هذه هى الغاية الاخيرة وهى التى تُكمّل الشخص كمالا حقيقيّا ، وهى له وحده ، وهى تفيده البقاء الدائم ، وبها الانسان انسان. و اعتبرْ كل كمال من الثلثة كمالات المتقدمة تجدها لغيرك ، لالك. و ان كان ولابد بحسب المشهور ، | فهى لك ولغيرك. (١٣٤-١) م

اما هذا الكمال الاخير فهو لك وحدك، ليس لاخر معك فيه مشاركة بوجه : لتكن لك وحدك الخ [3234] . ولهذا ينبغى لك ان تحرص على حصول هذا الباقى [3235] لك ، ولا تتعب ، وتشقى لاخرين ، ياغافلا عن نفسه ! حتى اسودّ بياضها باستيلاء القوى الجسمانية عليها ، كما قيل فى ابتداء تلك الامثال الشعرية [3236] المضروبة لهذه المعانى قال : قد غضب علىّ بنوأمى فجعلونى ناطورة للكروم والكرم الذى لى لم اَنْطُرْهُ [3237] وفى هذا المعنى بعينه قال : لئلا تدفع كرامتك للاخرين وسنيك للمختال [3238] .

قد بين لنا الانبياء ايضا هذه المعانى بعينها وشرحوهالنا [3239] كما شرحتها الفلاسفة ، وصرّحوا لنا بان ليس كمال القنية ولا كمال الصحة

(3232) منه كلها : ت ، كلها منه: جـ (3233) الكمال الانسانى: ت ، كمال الانسان: جـ
(3234) : ع [الامثال ٥/١٧] ، يهيولك لبدك و [+ اين لزريم اتلك : جـ] جو : ت جـ
(3235) الباقى: ت ، البقاء: جـ (3236) الشعرية. ت، الشرعية ـ (3237) ع [نشيد الاناشيد ١، ٥]، بى اى نحرو لى شمونى نوطره ات هكرميم كرمى شلى لا نطرتى. ت جـ (3238). ع [الامثال ٥/٩]، من تتن لاحريم هودك وشونيك لا كزرى ت ـ(3239) لنا: ت ، — جـ

ولا كمال الاخلاق كما لا يفتخر به ، ولا يرغب فيه. وان الكمال الذى يفتخر به ، ويرغب فيه ، هو معرفته تعالى الذى ذلك هو العلم الحقيقى. قال ارميا فى هذه الكمالات الاربعة :

(۲۰۱-ا) ج هكذا قال الرب | لا يفتخر الحكيم بحكمة ولا يفتخر الجبار بجبروته ولا يفتخر الغنى بغناه بل بهذا فليفتخر المفتخر بانه يفهمنى ويعرفنى(3240).

وتامّلْ كيف اخذها على ترتيبها عند الجمهور. فان اعظم كمال عندهم الغنى بغناه (3241) ودونه الجبار بجبروته (3242) ودونه الحكيم بحكمته (3243) يعنى ذا الاخلاق الفاضلة. فانه ذلك الشخص ايضا معظم عند الجمهور الذين اليهم هو الخطاب. فلذلك رتبت هذا الترتيب. وقد ادركوا الحكماء

(۱۳٤-ب) م (3244) عليهم السلام (3245) من هذا النص (3246) هذه المعانى | بعينها التى ذكرنا. وصرّحوا بما بيّنت لك فى هذا الفصل، وهو ان الحكمة (3247) المقولة باطلاق فى كل موضع ، وهو (3248) الغاية ، هى ادراكه تعالى. وان هذه القنية التى يقتنيها الانسان من الذخائر التى يتنافس فيها (3249) وتُظنّ كما لا ليست بكمال.

وكذلك هذه اعمال الشريعة كلها اعنى انواع العبادات. وكذلك الخلقيات النافعة للناس كلهم فى تصرفاتهم بعضهم مع بعض، جميع ذلك لا يقترن بهذه الغاية الاخيرة ، ولا يساويها ، بل هى توطئات من اجل هذه الغاية. واسمع نصهم فى جميع هذه المعانى بلفظهم وهو نص « براشيت ربه » (3250)

(3240) : ع [الامثال ٩/٢٣-٢٤] ، كه امر يهوه ال يتهلل حكم بحكمتو وال يتهال هجبور بجبورتو ال يتهلل عشير بعشروكى ام بزات يتهال همتهلل هسكل ، ويدع اوتى . ت ج
(3241) : ا ، عشير بعشرو . ت ج (3242) : ا ، حبور بجبور تو : ت ج (3243) . ا ، حكم بحكمتو : ت ج (3244) : ا ، الحكيم . ت ج (3245) عليهم السلام: ج ، ر . ل ت
(3246) : ا ، الفسوق ت ج (3247) : ا ، الحكمه . ت ج (3248) هو . ت ، هى ج
(3249) فيها : ت ، - ج (3250) ر اشيت ربه ، الفصل ٣٥ فى الاخير

هنالك قيل: يقول نص واحد [3251] وكل النفائس لا تساويها[3252] ويقول نص اخر[3253] وكل نفائسك لاتساويها [3254] .

تلك النفائس ، هى فرائض واعمال صالحة ونفائسك انت احجار قيمة ولآلئ. اما النفيسة ونفيستك معا لاتساويان الحكمة ، الا اذا كان المفتخربها يفتخر ، يفهم ويعرفنى [3255] .

فتأمّل ما اوجز هذا القول وما اكمل قائله اوكيف لم يغادر شيئا من كل ما ذكرناه، وطوّلنا فى بيانه، وفى توطئته [3256] واذ وذكرنا هذا النص[3246] وما اشتمل عليه من الغرائب ، وذكرنا كلام الحكماء [3244] قدس سرهم [3257] فيه فلنتمّ ما تضمّنه.

وذلك انه لم يقتصرفى هذا النص [3246] فى تبيين اشرف الغايات على ادراكه تعالى فقط ، لانه لوكان هذا قصده؛ لقال: انه اذاكان المفتخربها يفتخر ، يفهم ويعرفنى[3258] ، ويقطع القول اوكان يقول : يفهم ويعرفنى [3259] بانى احد [3260] ، اوكان يقول : إنه ليس لى صورة او| انه ليس (١٣٥-١) م كمثلى احد [3261] ، وما نحا هذا النحو ، بل قال ان الافتخار هو بادراكى وبمعرفة صفاتى يعنى افعاله نحوما بينا [3262] فى قوله : فعرّفنى طريقك الخ[3263] .

(3251): ا ، كتوب احد اومر : ت ج (3252): ع [الامثال ١١/٨] ، وكل حفصيم لايشوويه : ت ج (3253) : ا ، وكتوب احر اومر : ت ج (3254) : ع [الامثال ١٠/٣] ، وكل حفصيك لايشوويه : ت ج (3255) : ا ، حفصيم الومصوت ومعسيم طوبيم ، حفصيم الوابنيم طوبوت ومرجليوت حفصيم وحفصيك لايشوويه الاكى ام بزات يتهلل هتهلل هسكل ويدع اوتى : ت ج (3256) توطئته . ت ، توطئاته : ج (3257) : ا ، ز ل ت ، - : ج (3258) القسم الاخير من رقم 3255 (3259) ويقطع... ويعرفنى : ت ، - : ج (3260) : ا ، [هسكل ويدع اوتى - : ج] كى انى احد : ت ج (3261) : ا ، كى اين لى دمونه اوكى اين كونى: ت ج (3262) الجزء الاول ، الفصل ٥٤ (3263): ع [الخروج ١٣/٣٣] ، هوديعنى نا ات دركيك وجو : ت ج

وبين لنا فى هذا النص [3246] ان تلك الأفعال التى يجب ان تعرف وتتقبل هى: الاحسان والحكم والعدالة [3264] وزاد معنى اخر، وكيدا، وهو قوله: فى ارض [3265] الذى هو قطب الشريعة، وليس كزعم المتهافتين الذين ظنّوا ان عنايته تعالى انتهت عند فلك القمر، وان الأرض بما فيها مهملة: ان الرب قد هجر الارض [3266]، بل كما بيّن لنا على يدى سيد العالمين: ان للرب الارض [3267] يقول ان عنايته ايضا بالارض بحسبها كما اعتنى بالسماء بحسبها، وهو قوله: انى انا الرب المُجرى الرحمة والحكم والعدل فى الارض [3468]. ثم كمّل المعنى وقال: لانى بهذه ارتضيت يقول الرب [3269] يعنى ان غرضى ان يكون منكم، احسان وعدل وحكم فى الارض [3270] على نحو ما بينا [3271] فى ثلاث عشرة صفة [3272] ان القصد التشبه بها، وان تكون تلك سيرتنا.

فالغاية التى ذكرها فى هذا النص [3246] هى [3273] انه بيّن ان كمال الأنسان الذى به يفتخر حقيقة هو من حصل له ادراكه تعالى حسب طاقته، وعرف عنايته بمخلوقاته فى ايجادها، وتدبيرها كيف هو، وكانت سيرة ذلك الشخص [3274] بعد ذلك الادراك يقصد بها دائما احساناً وعدالة وحكماً [3275] تشبها بافعاله تعالى نحو ما بينا مرات فى هذه المقالة.

(3264): ا، حسد ومشنفط وصدقه: ت ج (3265): ع [ارميا ٢٣/٩]، بارص: ت ج (3266): ا، [حزقيل ٩/٩] ، عزب الله ات ها رص: ت ج (3267): ع [الخروج ٢٩/٩]، كى ليهوه هارص: ت ج (3268): ع [ارميا ٢٤/٩]، كى انى يهوه عسه حسد مشفط وصدقه بارص: ت ج (3269): ع [ارميا ٢٣/٩]، كى باله حفصتى نام يهوه: ت ج (3270): ا، حسد وصدقه ومشفط بارص: ت ج (3271) الجزء الاول الفصل ٥٤ (3272) شلش عسره مدوت: ت ج (3273) هى: ت، هو: ج (3274) الشخص: ت، -: ج (3275): ا، حسد وصدقه ومشفط: ت ج

وهذا قدر ما قد رأيت ان نودعه فى هذه المقالة مما رأيت انه نافع (١٣٥-ب) م جدا لامثالك ؛ وانا ارجولك عند التامُّل الشافى ان تنال كل غرض ضمّنته فيها بمعونة الله تعالى وهو يُزكّينا، وكل بنى اسرائيل اصدقاء [3276] لما وعدنا به. حينئذ تتفقح عيون العمى وآذان الصم تتفتح [3277]. الشعب السالك فى الظلمة ابصر نورا عظيما ، الجالسون فى بقعة الموت وظلاله اشرق عليهم نور [3278].

آمين

ان الله قريب جدا لمن ينادى   ان كان ينادى حقا غير غافل
موجود لكل من يرجوه   ان كان يمشى نحوه ولا ضال
[3279]

(3276) : ا ، وكل يسرال حبريم : ت ج (3277) : ع [اشعيا ٣٥/٥] ، از تفقحنه عيني عوريم واز ني حرشيم تفتحنه : ت ج (3278) : ع [اشعيا ٩/٢] ، هعم ههلكيم بحشك راو اور رجدول يشبي بارص صلموت اور رنجه [عليهم - : ج] : ت ج (3279) : ا ، قروب ماد هال لكل لورا ام بامت يقرا و لايشمه عصا لكل دورشي يبقشهو ام يهلك نكحو و لايتعه: ت ؛ - : ج

كمل الجزء الثالث بعون الله [3280] وبكماله كملت [3281]

دلالة الحائرين

(3280) كمل الجزء ... الله : ت ، — : ج (3281) وبكماله كملت دلالة الحائرين . ت ، تم كتاب دلالة الحائرين للحكيم ابن ميمون بحمد الله سبحانه وعونه وحسن توفيقه فى شهر شعبان المعظم سنة ثلث وثمانين وثمان مائة ، على يد محمد بن حسن عفا الله عنهما وللمسلمين : ج

فهرست الآيات المنقولة عن العهد العتيق

التكوين

الخروج

الأحبار

العدد

التثنية

المزمور

الأمثال

الجامعة

نشيد الأناشيد

اشعيا

ارميا

مراثى ارميا (ايكا)

حزقيال

دانيال

فهرست الكتب الدينية عدا العهد العتيق

التلمود – المشنا

فهرست الكتب المذكورة فى الكتاب
(الكتب المذكورة بين القوسين ذكرت من قبلنا فى الحاشية)

فهرس الكلمات أو المصطلحات المهمة

فهرست اعلام الأشخاص والأصنام

فهرست اسماء الملل والفرق

جدول الخطأ والصواب

الصحيفة	السطر	الخطأ	الصواب
٢١	٢٣	ت ج	ت ج [اشبت ٣٠ /١]
٣١	" ٠	ت ج	ت ج [بركوت ٧ : ١]
٥٨	٢٤	انظر :	افظر : يبا مصيعه ٣ : ب
٦٤	١٨	—	: ١ ، حصب : ت ج
٦٥	٢٠	ت ج 69b1	ت ج[ببامصيمه ٣١ : ب]
٨٧	١٦	ت ج	ت ج [حولين ١٣ : ١]
١٠٣	٢١	ت ـ	ت ـ [بيامصيمه ٣١ : ب]
١٢٣	٢٣	لدم : ت ج	ادم : تج [ببامصيمه ٣١ : ب]
١٢٨	٢٢	ت ج	ت ج [ابوت ٥ : ١٦ – ١٧]
١٣٤	٢١	كلشون : ت ـ	كلشون : تج[بيامصيمه ٣١ : ب]
٢٨٨	٢٤	التلمود البابلى	راشيت ربه ١٢ ، التلمود البابلى
٢٨٩		ت ج	ت ج [براشيت ربه ٨٥]
٢٩٤	٢١	ت ج	ت ج [براشيت ربه ١٠]
٢٩٧			
٢٣٢	٢٥	عولم : ت ج ،	عولم : ت ج[براشيت ربه ١٠]
٢٤٤	٢٣	يوجد	لا يوجد.
		شلكم : ت ج	شلكم : ت ج[ببابتر ١١٦ : ١]
٣٦١	٢٠	[١/٤ : ٣]	[صفنيه ١/٤، ٣]
٣٧٠	٢١	سخوررين ١/٩٨	سنهدرين ١/٩٧
٣٧٣	٢٥	در : ت ج	در : ت ج براشيب ربه ٩
٣٨٤	١٩	لبك كو : ت ـ	لبك كو : ت ج[براشيت ربه٥٦]
٤١٤	١٠	الغضب ت ج	يظهر مبها انه لا حاجة الى تصحيحه بالغضب كما فعل : ب
٤٤٦	٢٣	ت ج	ت ج [براشيت ربه ١٧، ٤٤]
٤٤٧	٢	عولم : ت ج	عولم : تج[راش هشنه ٢٥ : ١-ب
٤٤٩	٢٣	ت ج	تج[حولين ٩٠ : ١ ، تميد٢ : ١]
٤٦٣			
٥٠٩	١٧	ت ج	ت ج [براشيت ربه ٦٥]
٤٢٧	٢٤	يموت	ليامصيمه ٣١ : ب ، يموت
٤٣١	٢٣	١،٨٧	[ببابا ٨٧ : ١ ، عبوده زره ٣ : ١]
	٢٢	ت ج	ت ج [ببابمصيعه ٣٢ : ب]
٥٤٤	٢٤	هيه : ت ج	هيه : ت ج [ببا بترا ١٥ : ١]
٥٤٥	٢٢	ت ج	ت ج [حجيجه ١٣ : ١]
٥٧١	٢٥	مكم : ت ج	مكم : ت ج [لتوبوت ٨، فا : ١]
٥٧٧	٢٢	١ ت ج ... ٢ ت ج	١–٢ ت ج [قدوشين ٣٩ : ب، حولين ١٤٢ : ١]
٥٨٩	٢٨	ت ج	ت ج [العدد ١٥ /٢٣ ، هو ريوت ٨ : ١ ، قدوشين ٤٠ : ١]
٧٤٢			[هذه الصحيفة تركت فارغة قصدا]

ESERDE KULLANILAN İŞARETLER

ا — Hüseyin Atay'ın tercümesi veya izahı

ب — Slomo Pines

ت — Delâlet el-Hairîn'in 1929 da İbranca harflerle arapça olarak basılmış Telaviv nüshası.

ج — Süleymaniye Kütüphanesi Carullah bölümünde bulunan 1279 nolu yazma içinde (189-b- 301-a) Delalet el-Hairîn'in arapça harflerle olan yazma nüshası.

س — İsrail Wilfinson'un "Musa İbn Meymun, Hayatuhu ve Musannafatuhu", adlı kitapta başka nüshaya dayanarak: Delaletel-Hairîn'den yaptığı nakiller.

ع — Ahd Atik'in 1868 arapça tercümesi ve 1951 Beyrut baskısı.

ك — Muhammed Zahid Kevserînin, Muhammed Tebrîzinin 25 mukaddimeye yaptığı şerhini, neşri

ن — Telavîv baskısının sonundaki nüsha farklarından biri

ى — Telavîv baskısının sonundaki nüsha farklarının ikincisi

[...] — Tarafımızdan yapılan ilâve

‹...› — Çıkarılmasını önerdiğimiz ibare.

için tekrar asıllarına müracaat ettim ve aslına tıpa tıp uygun olduğunu gördüm. Bu şüphe kitabın baştan sona kadar ara sıra başıma geldiğini ve hatta bazı yerlere defaatla müracaat ettiğimi söyleyerek, Delalet el-Hairîn'i okuyacak olan sayın okuyuculardan böyle bir durumla karşılaştıkları zaman hemen yanlış istinsah edildiğine hükmetmelerini rica edeceğim.

İbn Meymun, pek az kısım müstesna İbranca'nın nahiv kaidesinin tesiri altında kalmıştır. Meselâ arapçada çoğul isimler cümlede fail (özne) olduğu zaman fiil müfred olur. İbranca çoğul isimlerle beraber fiil de çoğul olur. Bunun istisnai bir lehçesi vardır. Ve"ekelûnî el-Beragîs" (اكلونى البراغيث) olarak bilinir. Buna notta işaret ettim.

İbrancadan arapçaya tercüme ettiğim kelime ve ibareleri başka bir yazı türü ile göstermek imkânı olmadığından böyle kelime ve ibarelerin altlarına çizgi çektim.

Eserin basılması hususunda maddî ve manevî desteklerini esirgemeyen, İbranca öğrenmemi tavsiye eden ve imkânları hazırlayan sayın Ord. Prof. Suut Kemal Yetkin'e, danışmalarıma gönülden cevap veren Prof. M. Tancî'ya, yazmanın fortokopilerini kendi özel kütüphanesinden bana iare eden Prof. Dr. Nihat Keklik'e, eserin neşrini sabırsızlıkla beklediğini ifade ederek çalışmamı teşvik eden Prof. Dr. Muhsin Mahdi'ye ve danışmalarıma olumlu cevap veren Prof. Dr. S. Pines'e, birinci cüz'ün matbaadan gelen müsveddelerini aslından karşılaştırmada yardımını esirgemeyen kardeşim İbrahim Atay'a, kitabın basılmasına karar veren İlâhiyat Fakültesinin eski ve yeni Yayın Komisyonu Üyeleriyle, bu kararı samimiyetle yürüten sayın Dekan Prof. Dr. Necati Öner'e ve tasvip eden fakültenin öğretim üyeleri ve yardımcılarına, İlâhiyat Fakültesi Sekreteri Fevzi Bayraktar'a, kitabın ilk sayfalarına konan klişe yazıları yazan hattat Musullu Yusuf Zunnun'a, iki seneden fazla bir süre kitabın harfleri ellerinden tek tek geçen Ankara Üniversitesi Basımevi mürettipleri Cemil Özdemir, Meftun Polat ve Kemal Zozik'e teşekkür etmeyi yerine getirilmesi gereken bir borç telâkki ederim.

Prof. Dr. Hüseyin ATAY

Eserin biran önce basılmasını sabırsızlıkla bekleyen sayısız müslüman âlimi mevcuttur. Bu eser üzerinde çalıştığımı bilen Prof. Dr. Muhsin Mahdi (Harvard Üniversitesi Şarkiyet Müdürü) her zaman beni teşvik etmiş ve nihayet ilk fasikülü kendisine gönderdiğim zaman şöyle bir cevap vermişti:

"İbn Meymun'un, "Delalet el-Hairîn" in arapça baskısının ilk bir kaç sayıfasını görmek hoşuma gitti, çok iyi görülmektedir. Ayrıca şu hususu da önemle belirtmek isterim, ki bu eser, arapça konuşan memleketlerin âlimleri için de büyük bir değer taşımaktadır. Hali hazırda bir kaç Mısırlı âlim İstanbul'daki yazmanın forokopisini benden istemiş bulunmaktadırlar. Bu da gösteriyor ki kitap basılınca onu okuyacak bir çok insan vardır."[93]

Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Profesörlerinden Dr. Mahdi Muhakkık de 1968 yılında Fakültemizi ziyaretınde kendisine "Delalet el-Hairîn"i arapça harflerle neşre hazırladığımı anlatınca çok memnun olmuş ve memleketine dönünce bundan bahsetmişti.[94]

İsrail Wilfinson'un da anlattığı gibi Musa İbn Meymun'un Delalet el-Hairîn'deki arapçasında kapalılık, zor anlaşılan bir üslûb belagat tabiriyle za'f-i telif vardır. Fakat bu za'f-i telif esere hâkim değildir. Aslında İbnMeymun'un kullandığı arapça zamanının İslam âlimlerinin kullandığı arapça üslûbundan farklı değildir. Bu bakımdan da İbn Meymun'u İslâm filozofları arasında saymak lâzımdır. Arapça sarf ve nahiv kaidelerine bazan aykırı olan tertiblere rastlanılır. Biz bunların bir kısmına işaret ettik. Ama hepsini düzeltmeğe imkân ve gerek de yoktu. Za'f-i telif hususunda bir olayı delil olarak anlatmalıyım. Kitabın ilk forması çıkınca, Bunları Musullu (Irak) altı senelik sınıf arkadaşım şair ve edip Hüseyin el Fahrî ile sonradan dost olduğum Hattat Yusuf Zünnun'a gönderdim ve basılan kısım hakkında fikirlerini sordum. Fasikülü işaretledikten sonra bana gönderdiler ve iki üç yer için anlaşılmıyor diye yazdılar. Ben de istinsahta hata edip etmediğimi anlamak

---

93 Muhsin Mahdi Director Harvard University, Center for Middle Eastern Studies 15 March 1972.

"I was delighted to see the first few pages of your Arabic edition of *The Guide of the Perplexed* by Maimonuides. It looks very good and I can assure already a number of Egyptian scholars have asked me for copies of the manuscript from İstanbul, which proves that there will be a number of people who would be interested in reading the book once it is published."

94 Visits to India-Turkey-France, s: 12–13. Reprint from the Bulletin of the Faculty of Letters and Humanities Tehran University Vol. 15, No. 5, 6, July 1969; Bk. Aynı cilt, No. 1, 1967, s. 2.

mun gerektirdiği manayı verdim. Böylece tekrar eden bir kelime, tek bir kelime ile değil değişik yerlerde müteradif olan kelimelerle karşılanmıştır. Diğer önemli bir nokta da İbranca bir kelimeye karşılık, Arabcada bir kelime bulmaktan çok islâm ilimlerinde terimleşmiş olan bir kelimeyi karşılık olarak tercümede kullanmaya dikkat ettim. Çünkü İbrancadaki bu kelimeler de dinî birer terim olarak kullanılmışlardır.

Eserde adı geçen İbranca kaynakların adlarını bazan Arapcaya tercüme ettim ve aslını haşiyede gösterdim, bazan da metnin içinde olduğu gibi bıraktım, ve tırnak içine aldım. Haşiyelerde işaret ettiğim gibi kitapta geçen bütün yahudî kitap ve şahıs isimleri İbranca yazılıştadır, onları Arapçada bilindikleri gibi yazdım ve işaret etmediklerim de bu kaideye dahildir.

J. Schacht'a "Delâlet el-Hairîn"in basılması hususunda yazdığım mektuba şu cevabı vermiştir:

"Maimonides'in" Delalet ul-Hairin'i arapça harfle basmak üzere hazırlamayı arzu ettiğini bana yazdın. Bunu yapmaya Tamamen ehliyet sahibi olduğunu biliyorum ve genellikle ilim dünyası özellikle İslam çalışmaları için çok faydalı bir teşebbüs olduğuna kaniim. Yalnız sizin itibarınıza değil, onu basmak hususunda sana yardım edecek ilmî müessesenin de şöhretine vesile olacak teşebbüsünde muvaffak olacağını çok ümit ediyorum."[92]

Yukarda da işaret ettiğimiz gibi müslümanlar ve arapça bilen âlimlerin bu eseri aslî lisanı olan arapça harflerle okuyamadıklarından yakınmış olmaları, ta müellifin zamanında bile arapça harflere çevrilmiş olması ve nihayet elimizde arapça harflerle bir yazmasının bulunması, elimizde bulunan yazmada dahi ibranca ifadelerin olduğu gibi bırakılması, karşısında bu ifadeleri arapçaya tercüme ederek arapça harflerle neşretmenin ilim dünyasına sunulmuş şerefli ilmî bir hizmet olduğuna inanmaktayız. Bu şerefin çoğu, bu eseri yayınları arasına alarak büyük bir malî külfete katlanan İlâhiyat Fakültesi'ne ve onun öğretim üyelerine aittir.

---

92 21 February, 1969. Colombia University 618 Kent Hall
Dear Dr. Atay.
You wrote me that you have the intention of preparing the Delalet ul-Hairin of Maimonides for an edition in Arabic Charecters. I know that you are eminently qualified for this task, and I am convinced that it would be a very useful undertaking for scholarship in general and for İslamic studies in Particuler. I hope very much you will succeed in your undertaking of the scholarly institution which would help you have it published.
J. Schacht.

Zira mecmuada çok kıymetli felsefî risaleler mevcuttur. Ayrıca işaret edeceğimiz gibi "Delalet el-Hairîn" in kenarlarına yazmış olduğu notlar da geniş kültürü olduğunu göstermektedir. Yalnız kenarda yazmış olduğu bu notlarda "Delalet el-Hairîn" de mevcut olan bir fikrin münakaşasını yapmıyor. Müellifin sayfadaki fikirlerini çoğu kez destekleyen İslâm filozof ve âlimlerinin filkirlerini nakletmekle yetiniyor, bazan özellikle müellifin, kelâmcıları tenkit etmesini Gazalî'nin kelâmcıların tenkidine dair ifadelerini naklederek müellifi haklı göstermeye çalışıyor.[91] Bu notların müstensihin kendisi tarafından olduğu, önce kitabın yazısı ve mürekkebi ile aynı karakterde olması, sonra 217-a daki kenar notunda "bunları Muhammed b.Hasan kendisi için yazdı "Cumadal-Ula 10, 886" tarihli notundan anlaşılabilir. Müstensihin kültürünü, belki de temayülünü, bu notlar incelendiği takdirde ortaya koymak mümkün olur. Hayli çok olduğu için onlardan burada daha fazla bahsetmeğe imkânımız yoktur.. Müstensih mecmuanın ilk sayıfasında bütün mecmuayı kasdederek şöyle der: Bu cildin yapraklarının haşiyelerinde nefîs faydaları ve ana kitaplar ve önemli ilimler, ilmin her fennine ait genel güzel ifadeler ve faydalı hikmetin her konusuna dair hikmetli sözler, keşif sır, bâtın ve tasavvuf ehlinin sözleri, mantık, zahir, felsefe ehlinin mezhepleri,öncekilerin ve sonrakilerin haberleri, mezhebleri ve sözleri, bahsettikleri yersel heykeller, tılsım, sihir, hatta kâfir, münkirler ve Brahmanların sözleri zikredilir.. Çünkü muhaliflerin zıt sözlerini bilmekte faydalar vardır. Nitekim, insanın elinin yazdığı kendi itikadı sayılmaz. Küfrü halkleden kâfir değildir...." Bu ifadeler müstensihin kültürünün genişliğine dair bir fikir verebilir.

İbn Meymun'un eserin içinde naklettiği ibranca kelime ve ibareleri arapçaya tercüme ederek okuyucunun fikir silsilesini ve okumasını kesintiye uğratmadan devam etmesini sağlamaya çalıştık. İbranca asılları, ibranca harflerle notta göstermek istedikse de, Türkiye'de İbranca harflerin olmaması, bunu yapmamıza imkân vermedi. Bu sefer ibranca ifadeleri, arapça harflerle nota aldık. Belki bu, ibranca harfleri bilmeyenler için benzer kelimeler hususunda mukayese yapmalarına daha çok yardım etmiş olacaktır.

Yazmaların neşri hususunda her neşredenin karşılaştığı bazan çözülmesi imkânsız gibi görülen zorluklarla nasıl karşılaştığımı burada sayıp dökmeye lüzum hissetmiyorum. Ancak İbrancadan yapılan tercümelerde bir noktayı daha açıklamam faydalı olacaktır. İbranca olarak çeşitli yerlerde geçen aynı kelimeye, bulunduğu yerdeki duru-

91 Meselâ Bk. 217-b.1, 220-b, 221-a, 223-a.

ebatta bir mecmuadır. Arapça harflere çevirdiğim Telaviv baskısını bu nüsha ile iki defa baştan sona kadar karşılaştırdım. S. Munk'un "Delalet el-Hairîn'in yazmaları üzerindeki çalışmasında gözlerini kaybettiği söylenir. Benim de çalışmalarımda sırf bir yaz tatilinde Carullah'daki yazmayı karşılaştırmamda gözlerimin 0,50 derece ilerlediğini tesbit ettiğimi söylersem, diğer çalışmalarım hariç, nekadar zahmetli bir iş yaptığımı belki anlatmak mümkün olur. Bu karşılaştırmamda gördüm ki, S. Pines"in tavsiye ettiği 1929 yılında Telaviv'de basılıp ellerde dolaşan "Delalet el-Hairîn"in dayandığı nüshalar ile Carullah 1279 daki nüsha arasında pek cüzî kelime farkları vardır.

Bizi asıl meşgul eden S. Munk'un arapça harflerle neşretmesine engel gösterilen Tevrat, Telmud ve diğer yahudi kaynaklarından tercüme edilmeden nakledilen İbranca ve bazan aramca cümleler ve ibarelerin arapça tercüme edilmesi olmuştur. Tevrat'tan alınmış olan âyetlerin tercümelerini kitab-ı Mukaddes'in 1878 yılında yapılmış ve 1951 yılında Beyrut'ta küçük ebatta basılmış arapça tercümesinden aldım. Bunların pek azında basit değişiklikler yaptım. Telmud ve diğer yahudi eserlerinden nakledilmiş ibranca kelime ve ibareleri doğrudan doğruya asıllarından arapçaya tercüme ettim. Ancak bu tercümemde S. Pines'in İngilizce tercümesinden istifade ettim. Ama gene de bazı ibranca terimleri arapçaya tercüme etmekte çok zorluk çektim. Genellikle muvaffak olduğumu zanediyorum. Bir kısım zorluklara notlarda temas ettim.

İbranca ile arapçanın aynı ana dilin kolları olmalarının tercümede, hem faydası ve hem zorluğu vardır. Çünkü aslına uygun tercüme etmekte faydası olduğu gibi, bazan müşterek olan kelimelere tercümede ayrı mana verme zorunluğu ortaya çıkıyor. Hem aynı kelime, hem de tıpa tıp gelecek başka bir kelime ile ifade etmek zordur. Bu zorluk cümle ve ibarelerden çok kelime ve terimlerin tercümelerinde olmuştur. Ben de aynı kelimeye arapçada aynı mânada benzer bir kelimeyi kullanmaya uğraştım.

Carullah kütüphanesi nüshası 1279 nolu yazmanın 189-b'nin ortasından başlar 301-a'nın sonunda biter. Bu yazmayı istinsah eden zatın ibrancayı bilip bilmediğini, arapça harflerle olan başka bir nüshadan mı istinsah ettiğini bilmiyorum. Yalnız eserde geçen İbranca terim ve cümleleri, Tevrat'tan nakledilen âyetler dahil, İbranca aslında olduğu gibi bırakıp ibranca harflerini arapça harfleriyle değiştirmiştir. Yazma nüshanın ilk sayfasında müstensih bu mecmuayı kendisi için yazdığını ifade etmekte olduğuna göre felsefe ile meşgul bir zat olduğu anlaşılıyor.

le ilgili nasıl istifade ederim, diye etrafa sormaya başladım. Neticede çok istifade edeceğimi gördüm. Çünkü Yahudi âlim ve düşünürlerinin eserlerini İbranca harflerle arapça yazdıklarını, hatta bir çok arapça divanın İbranca harflerle yazılı olduğunu, bundan başka İslâm filozof ve kelâmcılarından meselâ Farabî, İbn Sina, Gazalî ve İbn Rüşd gibi zatların İbrancaya tercüme edilmiş ve sonra arapçası zayi olmuş eserlerinin mevcut olduğunu tesbit ettim. Farabî'nin "Mahot Hanefş" ve İbn Rüşd'ün" Risalet el-Halk" risaleleri bunlardandır.

İlk önce Hazar Türklerini yahudi yapan Yahuda Halevî'nin "Kitab el-Kuzerî'sini ele aldım. İbranca harflerle arapça aslı basılmıştı. onu arapça harflere çevirdim. Bu zat, Gazalî'ye muasır olup 1141 M. de ölmüştü. Bu esnada "Delalet el-Hairîn'in, İbranca harflerle arapça basılmış aslını elde ettim, ve bütün çalışmalarımı bunun üzerine teksif ettim. Diğerleri için ancak malzeme toplamakla yetindim. İşte on iki yıldan beri bazan seyrek bazan sık fasıllarla üzerinde çalıştığım bu eseri, ilk iş olarak İbranca harflerden arapça harflere çevirdim. Bunu yaparken onu arapça harflerle neşretmeyi düşünüyordum. Tanışmış olduğum, İslam felsefesi ile meşgul olan ve Musa İbn Meymun'un de mutahassısı sayılan S. Pines'e, "Delalet el-Hairîn"i arapça harflerle neşretmeyi düşündüğümü, bu hususta bana ne tavsiye edebileceğini sordum. Bu eser, 1866 yılında S. Munk tarafından İbranca harflerle neşredilmiş ise de sonradan 1929 da Kudüs'te tekrar gözden geçirdikten sonra yapılan neşri esas alınacak sıhhatte olduğunu anlatmıştı. Kitabın baskısı bitmek üzere iken 14 Mart 1974 tarihinde S. Pines bana yazdığı mektubunda aynı fikrini şöyle ifade ediyordu:

"Sana söylediğim gibi Telaviv baskısına dayanabilirsin. Fakat Carullah nüshasındaki farkları, veya hic olmazsa en önemli farkları neşrettiğin baskıdaki notlarda gösterebilirsen, çok önemli bir katkıda bulunmuş olursun".[90]

Sonra İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesinin Carullah bölümünde 1279 no.lu yazma mecmuanın içinde "Delalet el-Hairîn"in arapça harflerle yazması bulunduğunu öğrendim. Carullah'daki bu yazma 883 Hicrî yılında Muhammed b. Hasan b. Ali b. Yahya b. ahmed b. Ali el-Nehmi ve el-Saadî'nin kendisi için yazmış olduğu büyük

---

90 Dear. Dr. Atay Jerusalem, March 14, 1974

....

As I told you, the Telaviv edition can be relied upon. But it Would be a very important contribution to research, if you could note in your edition, the variant or at any rate the significant, Variants of the Carullah Manuscript.

S. Pines

M. Z. Kevserî de "Delâlet el-Hâirîn'in, şerhini neşrettiği 1369 H. yılına kadar arapça harflerle basılmadığını zikretmektedir.[89]

Burada şu noktayı belirtmek istiyoruz. Delâlet el-Hâirin'e verilen önem ve üzerinde yapılan çalışmalar, orta çağda ilim çevresinin ne kadar geniş ve ne kadar uyanık ve ne kadar hak arar bir çevre olduğunun delillerinden birini teşkil etmektedir. Bu çevrede din, ırk farkı gözetilmemiştir. İbranca harflerle yazılmış bir eseri hemen arapça harflere çevirip okumak ve üzerine şerh yazmak, arapça yazılan aynı eseri hem müellifin hayatında İbrancaya ve başka bir ilim dili olan lâtinceye tercüme işi bugünkü sürate eşit bir süratle yapılmaktadır. Muhtaç olduğumuz nice eserler vardır ki, yıllar yılı hâlâ türkçeye tercüme edilmemiştir. Orta çağda ilim yapmak için lisan bilmek şart değildi; çünkü ilmî kitapları kendi dilinde okuyabilenin buna ihtiyacı yoktu. Bugün de böyle düşünülmedikçe bir millette ilim çevresi doğmaz. Ve ilim yapmak yalnız yabancı dil bilenlere munhasır kaldıkça milletin toplumu o ilme yabancı kalır ve ilmi yeşermez.

Ortaçağda İslâm dünyasındaki ilim ve felsefî düşüncenin durumu günümüzdeki şu olayla kolayca anlatılabilir. Günümüzde nasıl İslâm memleketleri petrol ve pamuk gibi ham maddeleri teknikte ilerlemiş batı memleketlerine satıyor ve bu maddeler batı fabrikalarında işlendikten sonra tekrar onların ihtiyac duyduğu mallar olarak İslâm memleketlerine geri satılıyorsa, İslâm âlemi de eski medeniyetlerden, ilimlerden ve yabancı felsefelerden ham veya biraz işlenmiş maddeler almış, onları geliştirmiş, ve işlemiş kendi damga ve özelliklerini vurarak yeni bir ilim, düşünce ve felsefe sistemi ortaya koyduktan sonra tekrar bu intac ve mahsulleri, ham maddeelerini aldıkları milletlere geri vermiştir. İslâm ilimlerinin doğması esnasında yahudi ve hıristiyanların bir katkısı olmuşsa, bu, ham ve işlenmemiş malzeme verme yoluyla olmuş, ve sonradan onlar İslâm medeniyetinin tesiri altına girmişler ve onu örnek almışlardır.

İmdi bizim "Delalet el-Hairin" üzerindeki çalışmalarımızın hikâyesini anlatalım. 1962 yılında Ankara Üniversitesi Rektörü bulunan Sayın Ord. Prof. Suut Kemal Yetkin, aynı zamanda İlâhiyet fakültesinin de profesörlerinden idi. Fakültemizden, biri ben olmak üzere üç arkadaşı İbranca öğrenmekle görevlendirmiş ve bu hususta gereken imkânları da hazırlamıştı. Teksifi bir kurstan sonra, İbranca öğrenmeye başladım. İbranca öğrenmemin sırf bir lisan bilimi olarak kalması beni tatmin etmediği için daha kurs esnasında ilk anda, İbranca bilgimden mesleğim-

89 M. Z. Kevseri, neşrettiği şerh s. 18.

ve özellikle bir Yahudi düşünürü olan Moses Mendelsohn (M. 1786) son zamanlarda Delalet el-Hairîn'deki fikirlerin yaygın hale gelmesine yardım etmişlerdir.[85]

"Delâlet el-Hairîn" hakkında İsmail Fennî'nin sözlerini buraya almayı faydalı görüyoruz: "Çünkü bu işe en evvel felsefeyi İbn Bace'nin en mümtaz telâmizinden tahsil etmiş olan meşhur hâkim Musevî Ebu İmran Musa İbn Meymun'un" Delâlet el-Hairîn" ünvanlı eserinden başlamıştım. Bu kitap İbranî hurufuyle lisan-ı arabî üzere yazılmış olduğundan felsefeye ait fasıllarının fransızca tercümesiyle tatbikinde pek ziyade güçlük çekmiş idim. Bu eser Avrupaca "Guide des égares" Ünvaniyle maruf olup mütekellimîn mezhebi hakkında en mühim me'hazî malumat addolunmuştur."[86]

Büyük Türk bilgini Muhammed Zahid el-Kevseri İbn Meymun'u bütün tenkitlerine rağmen "Delâlet el-Hairîn" in ikinci cüz'ünün baş tarafında bulunan yirmi beş mukaddimenin önemini kabul etmiştir. Bu yirmi beş mukaddimeye Muhammed Ebu Bekir İbn Muhammed Tebrizi'nin yaptığı şerhi neşretmiş ve başına bir önsöz koymuştur. Kutbuddin Mısrî'nin talebelerinden olan Muhammed Tebrizi'nin felsefî mehareti bu şerhinde görülmektedir.[87] Bunun için bu şerh İshak İbn Kurtubî tarafından 1556 yılında İbranca'ya tercüme edilmiştir. Bunun, başka biri tarafından da tekrar İbranca'ya tercüme edilmiş olduğunu görüyoruz.[88]

---

85 İs. Wil. aynı eser 130–140. Prof. Dr. Mübahat Küyel (Türker)'in Musa İbn Meymun'un, el-Makale fi Senaat el-Mantık adlı eserini arapça neşir ve tercümesinin önsözünde "Delâlet el-Hâirîn'in" de hâla arapça harflerle basılmadığını zikreder. D.T.C.F. Dergisi, C. 18, Sayı: 1–2, S.9, Yıl: 1960. Bu ve benzeri ifadeleri naklatmemizden maksat bizden önce Delâlet el-Hâirîn'in arapça harflerle basıldığını iddia edenlere gerçeği nakletmektir.

86 İsmail Fennî, Lügatçe-i Felsefe, s. 4–5, İstanbul 1341. Artık, ilâhiyat Fakültesinin, Delâlet el-Hairin'i, arapça harflerle asıl dili olan arapçada basımından sonra, merhum İsmail Fennî'nin sıkıntısını kimse çekmiyecektir. Ayrıca "Delâlet'e" ait bazı mukaye seler yapan G. Vajda, Bk: Journal Asiatique CCXLIII Annee 1960, Fasicule No: I, P. 115–136.

87 Ebu Abdullah Muhammed İbn Ebi Bekir İbn Muhammed Tebrizi; el-Mukaddimet el-Hams vel -ışrun min Delâlet el-Hâirîn şerhi, s. 22, Mısır 1369. Muhammed Tebrizî hicrî yedinci asrın ortalarında Milâdî Onüçüncü asrın İslâm filozoflarındandır. Bu eserlerin neşredildiği yazmanın tarihi hicrî 677 yılıdır. Hicrî 1369 yılı, Milâdî 1949 yılında neşredilmiş olan bu eserden 1968 yılında G. Vajda'nın haberdar olmadığı için Tebrîzînin şerhinin yalnız İbrancasının kaldığını ifade etmektedir. (The Encyclopedia of Islam, Vol, III, 877, Leiden, 1968.)

88 İsrail Wilfinson, aynı eser 128.

İbn Meymun'un bir kaç fikrine böylece işaret ettikten sonra "Delâlet el-Hairîn" kitabının tarihteki oynadığı role ve üzerinde yapılan çalışmaların bir kısmına temas edelim.

Mûsa İbn Meymûn "Delâlet el-Hâirîn'i" İbranca harflere arapça olarak yazmıştır. Gayesi bu fikirlerin sadece yahudiler arasında yayılmasını temin etmekti. Müslüman mütekellimlere, Mutezile ve Eşarilere yönelttiği tenkidlerden dolayı arapça harflerle yazılmasının başına bir dert açacağını sanmıştı. Fakat kortuğu başına gelmemişti. Zira Yahudilerden başkasının da kitabı okumaya koyulmaları arapça harflerle istinsah edilmesine sebep olmuştu. Bunlardan biri olan "Tıryak el-Ukul" adlı eserin sahibi Reşid Ebul Hayr el-Kıbtî, bu kitabın metin lerinden istifade etmişti.[80] Samuel İbn Tibbon bu eseri İbrancaya tercüme ederken arapça harflerle yazılmış nüshaları da kullandığı zikrediliyor.[81] İbn Tibbon kitabı müellifin zamanında İbrancaya tercüme etmiş ve bu tercüme müellif tarafından gözden geçirilmiştir.[82] Buna rağmen S. Munk. Delâlet el-Hairîn'i İbn Tibbon'un tercümesine dayanarak okuyup incelemenin eksik bir inceleme olacağına dikkati çekmişti. Çünkü tercüme her yerde açık ve anlaşılır değildir. Bundan ötürü eserin arapça aslını neşretmeye karar vermiş ve ömrünü buna vakfetmiş ve bu esnada Fransızca tercümesini de yapmıştır. Fakat neşrettiği arapça. asıl ibranca harflerle olduğundan arapça bilen âlimler için gene de eser ayak basılmamış bir bahçe olarak kalmıştır.[83]

S. Munk'un bu eseri, arapça harflerle neşretmesine bir çok zorluk engel olmuştur. Bunlardan biri, İbn Meymun'un eserinde, Tevrat, Telmud ve diğer yahudi eserlerinden nakletmiş olduğu metin ve ibareleri arapçaya tercüme etmemiş olması gösteriliyor.[84]

Bu eserin, batıda en çok okunan doğu kitabı olduğu söylenir. Onüçüncü asrın başında Lâtinceye çevilmiş olduğu bilinmekdir. Bu eserdeki fikirlerden istifade edenlerden Guillaume d'Auvergne (M.1249), Wilhelm von Hales (M. 1245), Vincenz de Beauvais (M. 1264), Albertus Magnus (M. 1280) ve St. Thomas (M. 1274), yenilerden de Yahudi filozofu Spinoza (M. 1677), G. W. Heibnitz (M. 1716), Hegel (M. 1831),

80 İ. W. aynı eser. 127.

81 Aynı eser, 128.

82 İ. W. aynı eser 124. Delalet el-Hairîn'in nüshaları, hangi dillere tercüme edildiği, şerhleri ve hülasa edilmeleri için Bk: The Guide for the Perplexed, M. Friedlander, İngilizce tercümesinin önsözü XXII-XXXIII, 1956, New York, İsraril Wilfinson, aynı eser 121-141. The Encyc. of Americana, 18/142, 1957.

83 İ. W. Aynı eser 140-141, 1935, Mısır.

84 Aynı eser, 141.

bu tür kötülüğün olmamasının istenmemesi zıt iki nesneyi bir araya getirmektir.

b) İnsanların birbirlerine yaptıkları kötülükler, Bunların bir çok sebepleri olup haksızlığa uğrayanın bunlardan kaçınma gücü yoktur.

c) İnsanın kendi kötü işinden dolayı başına gelen felâketler, ki bunlar bütün hastalıkların, bedenî ve ruhî âfetlerin sebebi olur.[78]

Allah'ın ilmi hakkındaki görüşleri özetlendikten sonra inayet-i ilâhiyye hakkında eskidenderi mevcut olan fikirleri beşe ayırarak zikreder:

"a) Bütün varlıkta hiç bir şeye önem verilmemiştir. Gökler dahil her ne varsa hepsi rastgele olmuştur. Bir tanzim eden ve idare eden yoktur. Bu Epikür'ün ve yahudilerin dinsizlerinin fikridir. Aristo kâinatın bir tesadüf eseri olduğunu reddetmiştir.

b) Aristo'ya göre kâinattaki bazı şeyler, bir gayeye uygun olarak bir tanzim ve idare eden tarafından önemle takip edilen,inayet gösterilen şeylerdir; bir kısmı da rastgeledir.

c) Kâinatta hiç bir şey cüz'î ve küllî olsun rastgele meydana gelmiş değildir. Bu, Eş'arî mezehbinin fikridir. Onlara göre rüzgârın esmesi, yaprağın düşmesi Allah'ın kaza ve kaderiyledir. İnsanın bir işi yapıp yapmamakta bir gücü yoktur.

d) İnsanın gücü olduğunu kabul eden Mutezile görüşüne göre dindeki emir, nehiy, mükâfat ve ceza bir nizama göredir. Buna rağmen onlara göre insanın gücü mutlak değildir Bunlar da Allah'ın, her şeyle ilgilendiğini ve bir yaprağın düştüğünü bildiğine inanırlar. Günahsız bir kimsenin sakat doğmasının Allah'ın hikmetine tâbi olduğunu söylerler.

e) Peygamberlerimizin anlattığı kendi şeriatımızın fikridir. Musa'nın şeriatının kaidesi insanın mutlaka güç sahibi olduğuna dairdir.

Aristo insanların davranış ve hareketlerini sırf bir tesadüf, Eşarîler, sırf meşiyete tâbi,Mutezile bir hikmete uygun olarak görüyorsa, biz bunun insanın şahsî istihkakına tâbi olduğunu söylüyoruz. İlâhî inayete dair kendi fikri, bu ay altı varlık içinde yalnız insan türüne aittir. Hayvanlar ve bitkiler hakkındaki fikri, Aristo'nunkinin aynıdır. Yaprağın düşmesi özel bir inayetle, örümceğin sineği avlaması Allah'ın kaza ve kaderi ile değildir. Bu gibileri bana göre sırf rastlantıdır.[79]

78 Delâlet, cüz 3 , fasıl 12, s:

79 Delâlet cüz 3, Fasıl 17, s: 524-530

ki, İbn Meymun Farabî'nin ifadelerini kendine mal etmiş ve sonra tutup Farabî kendisi gibi anlamamış diyerek onu tenkid etmiştir. Ayrıca Farabî, el-Cem'de büyük bir filozof olan Aristo'nun kâinatın kâdim olmasına inanmasının ona isnad edilemiyeceğini ve yakışmıyacağını ifade eder.[74] Bundan böyle anlaşılı yor ki Farabî'nin Calinus'u, kâinatın kadîm veya hadis olmasına dair delillerin yetersizliği hususunda tenkid etmesi, Calinus'un kâinatın kadim olmasına inanmamasından dolayı olmayıp, kâinatın hadis olmasına inanmamasından dolayı olarak anlamak, Farabî'nin felsefe sistemine daha uygundur. Gene de Farabî'nin göksel varlıkların kadîm olduğuna inanmadığını söylemek gerçeği ifade etmek olur. Farabî, kâinatın sırf yoktan yaratıldığını, ancak bu yaratmanın ezelî olduğunu söyler. Kâinatın hiç yaratılmadan kadîm olduğunu söylemekle, ezelde yoktan yaratıldığını söylemek arasında fark vardır. Bu farkı küçümsememek lâzımdır.[75]

İbn Meymun kendi tutumu hakkında şöyle der: "Tevrat'ta kâinatın ihdas edilmiş olmasından dolayı kadîm olmasını söylemekten çekinmiş değiliz. Zira kâinatın hâdis olmasına dair olan "nass" lar (Tevrat sözleri) Tanrı'nın cisim olduğunu gösteren sözlerden daha azdır. Buna rağmen Allah'ın cisim olmasına dair olan sözleri tevil ettiğimiz gibi kâinatın hâdis olmasına dair sözleri tevil etme kapısı elbette bize kapanmış olamaz. Aristo'nun gerekli gördüğü kâinatın kadim olması, tabiatının asla değişemiyeceği ve hiç bir şeyin adetinden dışarı çıkamıyacağı inancı, dinin aslını yıkmaktadır.[76] Ama Eflâtun'un kıdem inanışı göğün bozulup yapılabilmesine yer vermesi, dinin temelini yıkmaz.[77]

İbn Meymun Delalet el-Hairîn'in üçüncü cüzüne peygamber Hezkiyal'ın rüyalarının şerhiyle başlar ve onun Tevrat'taki sifrinde (bölüm) gelmiş bulunan zor ve kapalı manalı terimlerinden, şer'den, kainatta olan musibetlerden ve insanlığın varlığı meselesi ile kâinatta yaratıkların başlarına gelen felaketlerden Allah'ın mesul olup olmayacağını anlatır.

"İnsanın başına gelen kötülük üç şeyden biri sebebiyle olur:

a) Birinci tür kötülük madde olma yönünden var olup yok olmanın tabiatından doğan kötülük, ki maddelere bürünmüş olan şeylerde

74 El - Cem 101, 102.

75 H. A. Farabî Ve İbn Sina'ya Göre Yaratma, 141.

76 Bu söz Farabî'nindir Bk. el-Cem, 102, Beyrut 1960. A. Nadir neşri. Bk: Prof. Dr. Hüseyin Atay Farabi ve İbn Sinaya göre yaratma 132, Ankara 1974

77 Delalet, cüz 2, fasıl 25, s: 356.

gunu, göksel cisimlerin zaman ve hareketin değişikliğe uğramadan olduğu gibi devam ettiğini kabul ederler. Ancak değişiklik ay altı cisimlerinde vukubulur.[69]

Aristo'nun, kâinatın kadîmliğine ve göksel feleklerin değişik hareketlerine ve akılların tertibine dair zikrettiğinin hiç birinin delili yoktur. Aristo da bu sözlerin delille isbat edilmiş olduğunu zanetmiş değildir. Ebu Nasr Farabî'nin bu misali (kâinat ezeli midir, hâdis midir) yorumlamasını[70] ve onu açıklamasını ve Aristo'nun kâinatın kadîm olması hususunda şüphe etmesini utandırıcı görmesini, Calinus'un bu meselelerin kesin delili olmayan zor bir mesele olduğunu söylemesiyle alay etmesini bildin. Farabî, Gök'ün ezeli olduğu ve onun altında olanın bozulup yapıldığına açık ve kesin delilin bulunduğu görüşüne sahiptir.[71]

İbn Meymun'un burada naklettiği, Farabî'nin Aristio'nun misalini yorumlaması, onun el-Cem eserindeki açıklamasına tamamen zıt düşmektedir. Farabî, Aristo'nun kâinat kadim midir, değil midir? misalinin, onun kâinatın kadîm olmasına inandığını göstermiyeceğini izah eder.[72]

Oysa bizim tesbit ettiğimize göre Farabî, Aristo'nun, kâinatın kadim olmasına dair ileri sürülen delillerin Cedel'e dayandığını söylemesi ile kâinatın kıdemine açıkça delil olmadığını belirtmektedir. Eğer, İbn Meymun'un Delalet el-Hairin'deki (s.318–319) ibareleri Farabî'nin, el-Cedel'deki[73] ibareleri ile mukayese edilecek olursa, görülür

69 Delâlet el-Hairin C. 2, 2, fasıl 13,, s. 311–312. Bk. Encyc. Britannica, 14/684, 1953. Musa b. Meymun, Aristo felsefesini Kitab-ı Mukaddes'in İlâhiyatı ile uzlaştıramayınca yani yahudilerin maddi kâinatın yaratılmış olduğu inancı ile barışıtıramayınca, yaratmayı İman Esasları'ndan saydı. The Encyc. of Am. 18/141, 1957.

70 S. Pines; Farabînin bu ibaresinin tesbit edilememiş olduğunu zikrediyor: The Guide of the Perplexed 292, 1963 Chicago. Oysa bu mesele Farabînin el-Cem (21–22) Mısır 1907 eserinde uzunca izah edilmiştir. Ayrıca bunun kaynağının Georges Vajda, Bratislava'daki Farabî'nin el-Cedel yazma nüshasında aynen tesbit etmiştir. Bk. Journal Asiatique, Tome: CCLIII Annee 1965. Fasc. No: 1 p. 17 49, Manuscript Bratislava TE 21, fol: 232–233. Ben de, Farabinin el-Cedel (Hamidiye 812, İstanbul, Süleymaniye). (104–b–105 a) bulunduğunu tesbit etmiş bulunuyorum.

71 Delalet 2, Fasıl 15, s. 319.

72 El–Cem 100 – 102, Beyrut 1960

73 Farabiı el–Cedel, Hamidiye 812, 104b – 105 a. j. Vajda da Brativlavadaki Farabînin el – Cedel yazmasına dayanarak bizim arapça önsözde mukayeseli olarak verdiğimiz Farabînin metnini nakleder ve İbn Meymunun Farabiye isnad ettiği Kâinatın kıdemine dair inancını zikredilen metinden anlamaya imkân olmadığını söylemekle İbn meymunun yanlış anlayışına dikkati çekmek ister. [Journal Asiatique Tome CCLIII. 1965 Fas. 1 p 46. Bu Fransızca makaleden istifade etmemize yardım eden sayın dekan Prof. Dr. Necati Öner'dir].

Onlar kesin delil değildir. Bence din müdafilerin ve muhakkiklerin son gayretlerini, filozofların "Kâinatın kadim" olmasına dair olan delillerini çürütmeğe yöneltmek olmalıdır. Zeki akıllı kendisini aldatmayan bir araştırıcı Kâinatın kadîm veya hâdis olmasına dair kesin bir delilin olmadığını bilir. Bu hususta, filozofların eserlerinde ve bize ulaşan haberlerinde ihtilâf ettiklerini görmemiz kâfidir. Öyle ise böyle ihtilâflı bir meselede, nasıl olur da kâinat hadis ise Allah vardır ve kadim ise Allah yoktur diyebiliriz?, Bu durumda Allah'ın varlığı şüphe edilen bir nesne olmaz mı?"

"Bence şüphesiz doğru olan, önce Allah'ın varlığını, birliğini ve cisim olmadığını filozofların delilleriyle isbat etmeli ve bu üç büyük gayeyi isbat ettikten sonra kâinatın kadim veya hadis olması meselesi ele alınmalıdır. Bu sefer kâinatın hâdis olmasını kelâmcıların delilleriyle isbat etmekte bir mahzur olmadığı gibi isterse kâinatın hâdis olması peygamberden gelen bir nakil ile öğrenmiş olsun."

"Ben ise şöyle derim: Kâinat ya kadîmdir veya hâdistir. Eğer hâdis ise elbette bir sânii vardır. Bu doğrudur. Çünkü hâdis olan kendini ihdas edemez, onu başkası var eder, ki bu da Allah'tır. Eğer kâinat kâdim ise, şu ve şu delillere göre cisim olmayan, cisimde de bir kuvvet olarak bulunmayan kâinatın bütün cisimlerinden başka daimî, sermedî sebepsiz olan ve değişmeyen bir mevcud'un olması zorunludur. İşte o mevcud Allah'tır. Görülüyor ki Allah'ın varlığının, birliğinin ve cisim olmayışının delilleri, kâinatın ezelîliğini söz konusu ederek yani kâinat ya kadimdir ya da sonradan ihdas edilmiş olduğu esası üzerinde, münakaşa edilirse delil tam olur."[62]

Doğu Yahudileri İslâm fıkralarının tesirinde kalırken İspanya ve Magrib Afrika yahudileri ise Aristo felsefesinin tesirinde kalmışlardır. Bu hususta İbn Meymun aynen şöyle der: "Irak Yahudi alimlerinin, ister Karain'ler ister rabbaniler olsun Tevhid (Allah'ın birliği) anlayışlarında Müslüman kelâmcıların tesirini görüyoruz. Aynı şekilde arkadaşlarımız Mutezile ve Eşarilerden bazı şeyler almışlardır. Ama İspanya yahudileri filozofların sözlerine bağlanmış, kelâmcıların yolundan gitmemişlerdir."[63]

İbn Meymun'un bir ifadesinden de Yahudi düşüncesinin haritasını çizmek gibi bir imkân ortaya çıkmaktadır.

---

62 Bu sözler aynen İbn Meymun'dan kısaltılarak alınmıştır. Bk. Delalet el-Hairin cüz I, Fasıl 71, s. 184-188; İsrail Wilfinson, aynı eser 77-81.

63 aynı eserler cüz I, fasıl 71, s: 184, I. W 83

un aldırış etmediğini zikrediyor.[60] Oysa müslüman kelâmcılar arasında Allah'ın isimlerinin tevkîfi yani şeriatın vermesinin şart olup olmadığında ihtilâf vardır. Şeriatın kullanmadığı bir isim ve sıfatı Allah'a isnat etmeği caiz görenlere göre[61] M. Z. Kevserî'nin bu sözü bir tenkid ve cevap olmaz. Fasrça Allah'a Huda ve Türkçe Tanrı, eskidenberi müslümanlarca söylenegelmiştir. Bunlar şer'an gelmiş değildir.

İbn Meymun, Mutezile ve Eş'arilerin bütün söylediklerinin filozofların fikir ve sözlerine karşı çıkan Yunan ve Süryanların fikirlerine dayandığını, bunun sebebinin de hıristiyanlık yayılmağa başlayınca yunanlı ve Süryan alimleri felsefî fikirlerin dinlerini nakzettiğini görünce kelâm ilmini meydana getirdiklerini ve böylece itikatlarına yarayan kaideler ve öncüller isbat ederek felsefî fikirlere cevap vermeğe çalıştıklarını, İslâm dini gelince Yahya Nahvi ve İbn Adiy gibi kimselerin kitaplarının müslümanlara nakledildiğini ve kendilerince büyük bir şey yaptıklarını, filozofların fikirlerinden kendilerine faydalı gördüklerini seçip aldıklarını, oysa sonraki filozofların bunları çürüttüklerini, bu fikirlerin müşterek olduğunu ve her din sahibinin bunlara muhtaç olduğuna inandıklarını anlattıktan sonra mütekellimlerin tenkidi hususunda sözüne şöyle devam eder:

"İslâm'da kelâm genişledi ve İslâm'a has bir takım konular ortaya çıktı, bunları teyide muhtaç olunca, ortaya çıkan ihtilâflar da işi kızıştırdı ve her fırka kendini destekleyecek faydalı gördüğü fikirleri filozoflardan almıştı. Şüphesiz olan bir şey varsa, yahudilik, hıristiyanlık ve islamiyet arasında müşterek noktalar vardır. Bu da mucizelerin ispat edilebileceğini temin edecek Kâinatın oluşması (hudusu) meselesidir. Sonra hıristiyanlar teslis'i ve müslümanlar da Allah'ın kelâm sıfatını isbat hususuna dalmışlardı."

"Gücüm yettiği kadar filozofların kitaplarını okuduğum gibi kelamcılarınkini de okudum ve kelâmcıların hepsinin yolunun aynı olduğunu gördüm. Meselâ Kelamcılar kesin delilleriyle şöyle kesin bir hükme gittiler. Kâinat hâdisdir. Kâinat hâdis olunca elbette onun bir yaratanı vardır. Sonra bu Sâni'in (Yapan) bir olduğunu ve sonra cisim olmadığını isbat ettiler. Bu yolu düşündüm ve ondan nefret ettim. Çünkü Kâinatın hadis olduğuna dair ileri sürülen delillerde şüpeler vardı.

60 M. Ebu Abdullah M. İbn Ebi Bekr İbn Muhammed el-Tebrizî, şerh el-Mukaddimat el-Hams vel-Işrun, min Delalet el-Hairin, M. İbn Meynun, 9, M.Z.K. neşri 1369, Mısır.

61 Fahreddin el-Razî, Levamiul-Beyyinat Şerh Esmaullah ves-Sıfat 1820, Mısır 1323.

ama onlara göre Allah'ın inniyeti olan mahiyeti bilinmez. Allah'ın inniyeti O'nun özel varlığıdır. Fakat genel varlık anlamındaki varlık ile bilinir[56].

Bu çelişik cümleleri M. Friedlander: "We Comprehend only the fact that He exists, not His essence..., for He does not possess existence in addition to His essence"[57] S. Pines de "We are only able to apprehend the fact that He is and can not apprehend His quiddity'..... For He has no" that "outside of His" What "..."[58] diye tercüme eder. fakat "We can only perceive His Being, but not His quiddity..... since apart from His quiddity, He has no Being" diye de tercüme edilebilir. Ve bütün bu durumlarda aradaki çelişiklik anlaşılabilecek bir durumda olduğu söylenebilir.

Fakat Musa İbn Meymun fail ile illet (neden) arasındaki farkı iyi açıklamıştır. Bu hususu şöyle anlatır: "Filozoflar Yüce Allah'a illeti Ula (ilk illet) derler. Mütekellimler ise Allah'a ilk sebeb ve illeti ula demekten kaçarlar. Mütekllimler olarak şöhret yapmış olanlar bu ismi vermekten kaçarlar ve Allah'a Fail (yapan) derler ve illet ve sebeb ile fail arasında büyük farkın olduğunu zannederler. Çünkü: Eğer Allah'a illet (neden) diyecek olursak malul'un (nedenli = netice) hemen var olması gerekir ve bu kâinatın ezeli olmasına götürür. Eğer "fail". dersek bunda mef' ulün (yapılanın) onunla bender var olması gerekmez. Çünkü "fail" = yapan" bazan yaptığı işten önce bulunabilir, derler. Bu söz, kuvve halinde olan ile fiil halinde olanın arasında fark görmeyenin sözüdür. Bizim bildiğimize göre illet ile fail arasında bu anlamda fark yoktur. Eğer "illet"i kuvve halinde kabul ettiğimiz zaman o da ma'lül'den önce bulunur. Ama fiil halinde illet olursa o zaman ma'lul'un var olması zorunlu olur. Aynı şekilde "Fail" fiil halinde fail olarak kabul edilirse, onun mefulünün varlığına zorunlu olarak hükmedilir. Nitekim usta (bina yapan), evi yapmadan önce fiil halinde (bilfiil) usta olmayıp kuvve halinde (bilkuvve) ustadır."[59]

M. Zahid el-Kevserî, İbn Meymun'a cevap olmak üzere, dinde Allah'a "illet" denmediğini fakat "fail" dendiğini ve buna İbn Meymun'

---

56 Bk. Mahiyet ve inniyet aynılığı veya ayrılığı, Allah'ın hangi varlık anlayışı ile bilindiği: Prof. Dr. Hüseyin Atay, Farabî ve İbni Sina'ya Göre Yaratma, s. 22–28. Ankara 1974.

57 Dr. M. F. The Guide for the perplexed, 82, 1956. New York.

58 S. Pines, The Guide of the Perplexed, 135, 1963, Chicago.

59 Delalet el-Hairin C.I, fasıl 69, s. 174

1- Allah'ın kendi zatına dair gerçek bilgisi inayetin şartıdır (III 51-52)

2- Ferd olarak insanı meydana getiren şeye gerçek bilgi, inayetin çalışmasına ait bilginin şartıdır, (III 53-54).[53]

Birinci cüzde Allah'ın mahiyetinden ve onun nasıl anlaşılacağından ve tevhid'inden bahseder. İlk elli fasılda Kitabı Mukaddes'in bir çok kelimelerini Aristo ve ileri gelen İslâm filozoflarının öğretilerine dayanarak mantıkî ve aklî bir şekilde izah ederken Yunan, İslâm ve Yahudi düşünceleri arasındaki farkı ortaya koyan ve kendi tenkit ve kendi düşündüklerini de açıklar.[54] Meselâ İbn Meymun'a göre Allah ancak selbî şekilde doğru anlaşılabilir.

"Allah'ın selbî sıfatlarla (yani ne olmadığını bildiren sıfatlar) nitelenmesi, ona az veya çok hiç bir eksiklik getirmeyen doğru bir nitelemedir. Ama icabî sıfatlarla (yani ne olduğunu bildiren sıfatlar) nite lenmesi eksiklik ve şirki gerektirir. Allah'ın Vacib ul-Vücud olduğu ve onda terkibin bulunmadığı isbat edilmiştir. Biz O'nun mahiyetini değil ancak inniyetini idrak edebiliriz. Bunun için icabî bir niteliği olması imkânsızdır. Çünkü mahiyetinin dışında bir inniyeti (varlığı) yoktur ki nitelik o iki şeyden birine delalet etmiş olsun. Yoksa mahiyeti mürekkeb (bileşik) olur ve nitelik mahiyetin iki cüz'ünden birine delalet etmiş olurdu..."[55]

Görüldüğü gibi bu istidlâl ve düşünce tamamen Farabî ve İbn Sina'nın istidlâl ve düşüncesidir. Onlardan önce Mutezîlede bunun izlerini bulmak mümkündür. Ama bunu daha öncekilere yani Yunan'a dayandırmak isteyenler zannımızca çok zahmet çekeçeklerdir.

Burada İbn Meymun'un ifadesinde bir çelişkiye işaret etmek cesaretini göstermemizde haklı olacağımızın kabul edileceğini sanıyoruz. "Biz O'nun mahiyetini değil ancak inniyetini (varlığını) idrak ederiz," diyor ve sonra da "O'nun mahiyetinden hariç bir inniyeti yoktur" ekliyor. Bu iki önerme birbirine çelişiktir. Zira birinde mahiyet ile inniyeti ayırıyor, ötekinde mahiyet ile inniyetin aynı şey olduğunu söylüyor. Bu hususu Farabi ve İbn Sina güzelce açıklamışlardı. İbn Meymun bunu farkettiği halde burada ifade etmekte yanılmıştır. İnniyetini biliyor mahiyetini bilmiyorsak mahiyet inniyet ayrımı vardır. Eğer mahiyet inniyetin aynı ise inniyeti bilince mahiyeti de bilmek gerekir. Farabî ve İbn Sina'ya göre Allah'ta mahiyet inniyetin aynıdır,

53 Leo. Strauss. How to Beğin to Study the Guide of the Perplexed. XI-XIII, S. Pines 'in İngilizce tercümesinin 1963 yılında Chicago Üniveriste baskısına önsöz.
54 I. W. aynı eser, 66-67
55 Delalet el-Hairîn C. I. Fasıl 58- S: 141.

Görüşler (L-ı-III 24)

A) Allah'a ve Meleklere dair görüşler (I-ı - III 7)

I) Mukaddes kitapta Allah'la ilgili terimler (I-ı-70)

a) Allah'ın (ve meleklerin) cismaniyetini ima eden terimler (l-ı -49)

1- Allah'ın cisim olduğunu ima eden Tevrat'ın en önemli iki ifadesi (l-ı-7)

2- Yer değişmesini ve insanın organlarının hareketini vb. gösteren terimler (l,8-28)

3- İlâhî şeylere ait olduğu zaman, bir yandan putperestliği ve diğer yandan insan bilgisini gösteren gadab ve ifna etmeyi (veya gıdalanmayı) ifade eden terimler (I 29-36).

4- Hayvanların işlerini ve kısımlarını gösteren terimler (I 37-49)

b) Allah'ta çokluk ima eden terimler (I- 50-70)

5- Allah'ın mutlak bir ve gayri cismanî olduğu, remzi olmayan bir sözde Allah'a atfedilen terimlerin manası (I 50-60)

6- Allah'ın isimleri ve Allah'ın sıfatları (utterences) (I 6ı-67)

7- Allah'ın bilgisi, sebeb oluşu ve hâkimiyeti neticesinde O,nda görülen çokluk (I 68-70)

II) Allah'ın varlığının, birliğinin ve gayri cismanî oluşunun delilleri (I 71-II 31)

1- Giriş (I 71-73)

2- Kelâmî delillerin tenkidi (I 74-76)

3- Felsefî deliller (II ı)

4- İbn Meymun'un delili (II 2)

5- Melekler (II 3-12)

6- Dünyanın yaratılışı, filozoflara karşı yoktan yaratmaya imanı müdafaa (II 13-24)

7- Yaratma ve Şeriat (II 25-31)

III) Peygamberlik (II 32-48)

1- Tabîi bir mevhibe ve peygamberlik gereklerine alışma (II 32-34)

2- Hz. Musa'nın peygamberliği ile diğerlerinki arasındaki fark (II 35)

vermemiz yerindedir. Önce yazarın kitabı yazmaktaki gayesini kendi ağzından öğrenelim.

Musa İbn Meymun "Delâlet el-Hairîn" eserini Yusuf İbn Aknîn için yazdığını önsözde açıklarken "Bu makaleyi senin ve senin gibi olanlar için,- ki onlar nekadar azdır- yazdım." Benim yanımda okuduğun zaman, senin kâmillerin bilebileceği peygamberlik kitaplarının sırlarına ehil olduğunu gördüm ve benden ilâhî meseleleri açıklamamı, mütekellimlerin maksatlarını ve metodlarını fazla olarak sana anlatmamı istediğini gördüm. Bu hususta gayem gerçeğe tesadüfen değil, sağlam bir metodla ulaşmanı, temin etmektir.[46]

"Kitabı ancak felsefe okumuş olan, nefse ve bütün kuvvetlerine dair bir şey öğrenen[47]" kimselere yazmıştır. "Bunu halka, şeriat ilmini öğrenmemiş olana anlatmak için telif etmediğini, onu ancak dininde, ahlâkında kâmil olana, felsefî ilimleri okuyup manalarını anlayana[48]", yazdığını ifade eder.

"Maksat filozofların kitaplarını nakletmek değildir.[49]" Bu makaleyi yazmaktan maksadım, din problemini açıklamak ve halkın (cumhur) anlayışından yüksek olan iç hakikatlerini ortaya koymaktır."[50]

İbn Meymun'un, son amacı, felsefe, mantık ve aklın nurlarından, iman ve şuuru ışınlamaktı. "Bize feyiz olarak verilen akıl Allah ile aramızda bir bağdır."[51]

O, felsefe ile dini uzlaştırmayı gaye edinmiş, bilginin dine mantık ve akıl yoluyla bakmasını temin etmeyi, gerçeğin ve ilmin sadece din sahasında olmadığını, felsefî sahada da aranabileceğini anlatmaya çalışmıştır.[52]

İmdi yirmi beş sene aralıklı olarak "Delalet el-Hairîn'i inceleyen ünlü Yahudi filozofu Leo Strauss'un kitabı tahlil eden plânını buraya almayı faydalı buluyorum. Yalnız önce şunu zikredelim ki kitap üç cüz olup birinci cüz 76 fasıl, ikinci cüz 48 ve üçüncü cüz 54 fasıldır. Romen rakamları cüz'ü ve diğer rakamlar faslı gösteriyor.

---

46 Delalet el-Hairin, Cüz I, Mukaddime, s: 7-8, İlahiyat fakültesi Ankara baskısı
47 Delalet el-Hairin, Cüz I, Fasıl sonu 68, s: 174.
48 Delalet el-Hairin, Cüz I, Mukaddime, s: 9.
49 Delalet el-Hairin, Cüz 2, Mukaddime, 272
50 Delalet el-Hairin, Cüz 2, Fasıl 2, s: 282.
51 Delalet el-Hairin, Cüz 3, fasıl 52, s: 732
52 İ. W. aynı eser 66.

İbn Meymun'un küçükten felsefe ve kelâmı okumaya başladığını zikretmiştik. Onun bu tahsili kendisine felsefî bir anlayış ve sistemli düşünen bir kafa vermiş ve bu zihniyeti, Yahudi şeriatına dair yazmış olduğu eserlerde de kendisine hâkim olduğu için, Yahudi şeriatını daha öncekilerin yapmadığı felsefî düşünceye göre kaleme almış ve onda bir yenilik meydana getirmiştir.

Hem kelâmcı ve hem Usulcü yani Hukuk Felsefecisi olmak İslâm âleminde gelenek halindeydi. İslam ilim dünyasına vakıf olmayan kimseler bunun farkında değildirler. Ebu Hanife'nin fıkıhtaki dehasını daha önce kelâm ilmini iyi okumasına bağlarlar. Kadı Adulcebbar, İmamul-Haremeyn, Gazzâlî, Fahreddin Razî, Kadı Adududdin, Taftazanî gibi hem kelâmcı ve felsefeci ve hem de Usulcü bilginlerin yetişmesi İslâm âleminde bir gelenekti. Aynı toplumda yetişen İbn Meymunun ve ondan önce geçmiş olan diğer Yahudi âlimlerinin elbette bu geleneğin tesirinde kalmaları normaldı.

Çift ve tek hakikat meselesinde, İslâm düşünürleri arasındaki ihtilâfta, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd tek hakikat görüşünü savunarak din ve felsefenin aynı hakikatın değişik tezahürleri olduğunu ileri sürüp din ve felsefe ayrılığını ortadan kaldırmaya teşebbüs etmişlerdi.

İbn Meymun'un da bu görüşte olduğunu görüyoruz. Onun sarsılmaz inancı, bütün hakikatların tek bir hakikatın değişik görüntüleri olduğu merkezindedir. Yunan, müslümanlar, (arap), hıristiyanlar ve yahudiler aynı güneşe, muhtelif pencerelerden bakmaktadırlar. Bunun için ona göre felsefe, yani hikmet sevgisi ve kelâm ilmi (theology) yani Tanrı Bilimi ikiz kardeştir. Akıl vahiyle elele gitmelidir. Dine göre gerçek olan, ilmen yanlış olmamalıdır. Bundan dolayı Peygamberlere vahyedilen hakikat ile, bilginlerin elde ettikleri hakikat arasında çatışma olamaz. Der ki, gayemiz ve görevimiz, akıl ile din arasındaki zahirî çatışmayı uzlaştırmaktır. Her birinin kendine has dili ve ifadesi vardır. Gerçek ve doğru tercüme edildikleri zaman ikisinin de aynı şeyi, Allah'ın ezelî hayrını isbat ettikleri görülür.[45]

İbn Meymunun, "Delalet el-Hairîn" adlı eseri, o'nun felsefesinin en iyi hülasasını teşkil etmektedir. Bu eser orta çağda Yahudi felsefî ve dinî düşüncesinin ulaştığı en yüksek zirveyi temsil eder.

Her ne kadar bu eseri okuyucuya tam bir şekilde anlatmamıza yerimiz müsait değilse de hiç olmazsa onun hakkında kısa bir bilgi

44 The Universal Jewish Encyc. 7/289, 1948, New York

45 Dr. J. Münz, Maimonoides, 121–122.

let el-Hairin'i ibrancaya tercüme eden Samuel İbn Tibbon'a yazdığı arapça mektubun bir kısmının tercümesini buraya alıp, İslâm ve Yunan filozoflarını değerlendirmesini göreceğiz.

"Aristo'nun eserlerini, ya İskender Efrodisî, ya Themistius veya İbn Rüşd'ün şerhlerinden başkasını okumamanı tavsiye ederim. El-Tuffahe ve Beytüzzeheb kitaplarını zikrettin, bunlar bâtıl ve uyduruk şeyleri ihtiva ediyor, Reise (Aristo) yanlış olarak isnad edilmiştir. (Ebu Bekir) Razî'nin "Hikmeti İlâhiyye" adlı kitabında hiç bir fayda yoktur. Çünkü onun sahibi sadece tabib idi.

İshak İsrailî (Yahudi)'nin yazdıkları hakkında da aynı şeyi söyleyeceğim. Zira o da tabîbden başka bir şey olmadığı için hayale, zanna ve bâtıl şeylere dayanarak yazmıştır. Yusuf Hassadık'ın yazdıklarına gelince, onlara muttali olamadım; ama onu Endülüs'te onurlu olarak tanıdım. Genellikle dikkatını şuna çekerim: Mantık kitaplarında Ebu Nasr Farabî'nin yazdığından başkasına önem verme ve zahmet çekme, çünkü (Farabî'nin) eserleri, tertemiz buğday gibidir, özellikle "Mebadi el-Mevcudat" eseri aklı olgunlaştırır ve sağlamlaştırır. Zira Ebu Nasr büyük bir hâkim ve feylesof idi; eserleri akla uygundur, hikmeti arayan kimseleri gerçek (hak) yola götürür... Ancak Bendeklos (Empedocles), Fisagoras (Pythagoras), Hermes ve Forforyos' (Porphyry)' eserlerine gelince, bunlar insanın zamanını zayi etmesine değmeyecek eski felsefî mezhepleri ihtiva etmektedir. Ali İbn Sina'nın eserleri ise, ince tedkik ve dikkatli bir seçme mahsulü iseler de, Ebu Nasr Farabî'nin kitapları gibi değildir. Gene de insana dikkatlı bir araştırma yapmada faydalı olabilirler."[41] Hıristiyan olan el-Tayyib, Yahya İbn Adî ve Yahya el-Bitrik'in Aristo'nun eserlerine yazdıkları eserleri okumanın gerçekten vakit zayi etmek olduğunu anlatır."[42]

İbn Meymun 'un kaynaklarını bu mektubunda tesbit etmek mümkündür. Onun kimlerden ne derece istifade ettiğini daha ayrıntılı öğrenmek isteyenler S. Pines'in Delalet el-Hairin'in İngilizce tercümesine yazdığı önsöze başvurabilir. Burada şunu da ilave etmek gereklidir. İbn Meynum Yunan felsefesini arapça tercümelerden okumuştur.[43] İbn Meynum, Allah anlayışında İslâm filozoflarının Yeni Eflâtuncu-Aristo anlayışlarını ve kendinden önce geçen Aristocu Yahudi düşünürlerini takip etmiştir.

41 İ. W. Aynı eser, 63–64.

42 S. Pines, Introduction to the Gide of the Perplexed, LX, Chicago 1963.

43 İs. Wil. Aynı eser, 61.

6– Makale anıl-Ba's:

Musa İbn Meymun'un hasımları, onun Mişna Tora adlı büyük eserinde ruhun dünya ve ahirette hayatından uzun uzun bahsettiği halde ahirette cisimlerin dirileceğine dair açıkça bir şey söylememesini tenkid ettikleri için, cevap olarak bu makaleyi yazmıştır. 1952 yılında Newyork'ta Yemen Risalesi ile birlikte ilk defa ve Telavivde 1972 de ikinci defa basılan bu eserin İbranca harflerle olan arapça aslını arapça harfler ve Türkçe tercümesi ile birlikte neşretmeyi düşünüyorum. Doktora tezimde Yahudilerde ahiret inancının açık olmadığını belirtmiştim.„ Bu makale, ahiret inancının Yahudilerde nasıl olduğunu ortaya koyacak en yeterli bir Yahudi düşünürünün eseri olması bakımından önemlidir.

7– Delâlet el-Hairîn:

Yukarda işaret ettiğimiz gibi İbn Meymun küçük yaşındanberi kendini felsefe okumaya vermişti. Felsefe tarihine samimî bir ünsiyet beslemiş ve onun meselelerine inecek derin bir anlayışa göre yetişmişti.[39]

İbn Meymun, bu eseri 1186–1190 yılları arasında öğrencisi Yusuf İbn Aknın[40] için yazmış ve eseri yazdıkça, bölüm bölüm ona göndermişti. Bu eseri yazarken kullandığı kaynaklar ibranca ve arapça olmasına rağmen yazarlarının adlarını çok seyrek zikretmiştir. Yahudi ve Müslüman düşünür ve âlimlerinden bu eserde adları geçenleri kitaba eklenecek indeksten tesbit etmek mümkün olacağından buraya sadece Dela-

38 Dr. H. Atay, Kur'an'a Göre İman Esasları, 77, 1961. Ankara.

39 Dr. J. Münz, Maimonides 121.

40 Joseph b. Jehuda b. Aknin, Arapça adı Ebul-Hacca Yusuf b. Yahya el-Sabtî (1160–1226) Kahire'ye (Fustat) gelip iki sene Musa b. Meymun'dan mantık, matamatik, astronomi okumuş, felsefî ve kelâmî konularda tahsilini bitiremeden Haleb'e ve oradan da Bağdad'a gitmiştir. Jewish Encyc. 7/216, 1905 "Bu öğrenci Yusuf b. Yahya b. İshak el-Sabtî el-Mağribî tabîb olup memleketinde hikmet, riyaziye okumuştu. Yahudiler müslüman olmaya zorlanınca Mısır'a gelip Musa b. Meynun'la buluştu ve ondan okudu. Kadı Ekrem b. Kıftî diyor ki: "Bu Yusuf ile aramızda dostluk vardı. Bir gün kendisine dedim ki: Eğer öldükten sonra, nefsin varlıkların halini anlayacak bir bekası varsa, bana söz ver: Benden önce ölürsen bana geleceksin, ben senden önce ölürsem, ben sana geleceğim, bekle dedi. unutmamasını tevsiye ettim. Öldükten iki sene sonra onu rüyamda gördüm... Ey hâkim hani neyle karşılaştığını bana haber verecektin, dedim, gülüp yüzünü çevirdi, elimle yakalayıp, ölümden sonraki durumun ne olduğunu mutlaka bana söyleyeceksin dedim. Dedi, ki: Bütünden olan bütüne ulaştı, cüz'den olan cüz'de kaldı. (الكل لحق بالكل بقى الجزئ فى الجزء) Bu işaretlerden anladım ki küllî olan nefis âlemi külliye döndü. Cüz'i olan cesed cüz olan yerde kaldı. Uyanınca ifadesine hayran oldum. Bk. Carullah 1279, 189-b, kenarı.

göre "Mişna Tora"nın manasını İsrail Wilfinson "Tesniyet el-Tevrat" diye zikretmekle "ikinci" olmasını benimsemiştir.

Dr. J. Münz, bunun adını "The Tora Reviewed" olarak İngilizce'ye çevirmiştir.[31] İmdi "Mişna Tora" nın manası" tesniye" ise Tevrat'tan sonra gelen ikinci kitap demek olur ki, bu durumda Tevrat'tan sonra ikinci kitap olan asıl "Mişna"yı ve onun şerhi olan Telmud'un yerini alma iddiası ortaya çıkar. Bu iddianın gerçekleşme korkusunun, İbn Meymun'a düşmanlığın sebeplerinden biri olduğuna işaret edilmiştir.[32] Mişna öğreti manasına alınırsa "Mişna Tora" "Tevrat'ın Öğretisi" demek olur. Bu mana bize daha yakın geliyor.

Bu, İbn Meymun'un şifahen rivayet edilen Tevrat'ın esaslarını ihtiva eden büyük eseri olduğunu ifade eder. İbn Şoşan da aynı şeyi söylemiş oluyor.[33]

Mişna Tora'ya sonraları "Kuvvetli El" manasına gelen" Hayad hahazaka" adı verilmiştir. (yd.) İbranca alfadesinde hem "el" manasına gelir ve hem de sayıca 14 eder. y = 10 + d = 4= 14. Bu rakam kitabın ondört bölüm olduğunu işaret eder. Bu isim yazar tarafından verilmiş değildir.[34] Musa İbn Meymun bu büyük eserini 1180 yılında tamamlamıştır.[35]

4- Kitab el-Feraiz:

İbn Meymun bu eseri çoğunluğun kolayca anlayabilmesi için arapça yazmıştır. Yazarın ölümünden sonra üç Yahudi âlimi tarafından İbrancaya çevrilmiştir. Bloch tarafından da kitabın bütünü 1888 yılında arapça olarak neşredilmiştir.[36]

5- Risalet Yemeniyye:

Bu risaleyi Yemen Yahudilerine arapça yazmıştır.[37]

---

31 Dr. J. Münz, Maimonides, 79, İ. W. aynı eser, 45.

32 Dr. J. Münz, Maimonoides 85,97. Nitekim The Encyc of Americana bu eseri (second law) olarak tercüme etmiştir 10/141, 1957

33 A. İbn Şoşan Milon Hadaş 2/939

34 İ. W. 47 (Not), A. İbn Şoşan 2/939, Dr. J. Münz 79.

35 Dr. J. Münz 76.

36 İ. W. Aynı eser 50.

37 Bu risale "Eggeret Teyman" olarak İbn Tibbon tarafından İbrancaya tercüme edilmiştir. İ. W. 1935 te çıkan eserinde bu risalenin arapça aslının kaybolduğunu zikrediyorsa da (s. 56) oysa 1952 yılında arapça, İbranca ve İngilizce bir arada New York'ta basılmış, 1972 de de yalnız arapça ve İbrancası bir arada Kudüs'te basılmıştır. Arapçası İbranca harflerledir.

yer veren Babil Telmudu ile sadece yeteri kadar açıklama ve tahlile yer veren Kudüs Telmudu'na şerhler, haşiyeler ve talikler yapılmış, üzerinde çok durulan Telmud anlaşılmaz hale gelmiştir.[24]

Musa İbn Meynum, bütün bu eserleri on yıl okuduktan sonra Yahudi hukukunda yeni tertipte felsefî anlayışla bir eser meydana getirmiştir. İbn Meymun bu eseri İbranca yazmıştır. İbnancada Mişna üslûbuna benzer bir üslûb kullanmış, ancak müslümanların üslûbunun da tesirinin açıkça görüldüğü yeni bir üslûp icat etmiştir ve bu üslûp kendisinden sonra gelen Yahudi şeriat eserlerinde bir örnek teşkil etmiştir.[25] Bu eser yahudiler arasında öyle yayılmış ve kabule şayan görülmüş ki, Bağdad'lı Yusuf İbn Cabir bu eserin arapça tercüme edilmesini yazardan istemiş fakat, kabul etmemişti.[26] Bunun yanında doğudan ve batıdan bu kitabı tenkit eden büyük Yahudi âlimleri bulunmuşsa da kitap Yahudi taifelerinin muhtelif kanunî muamelelerinde resmi bir kitap olmuştu.[27] Alfasî, Telmud'un kanun kısmını tanzim etmiş, Sadiya Feyyumî dualar kısmını maddeleştirmiş, Hai ticaret kısmı üzerinde çalışmış, İshak İbn Ruben siyasî kısmını açıklamıştı, ama Musa İbn Meymun, bütün Telmud'u kodlaştırmış, açıklamış ve basitleştirmiş ve onun meydana getirdiği "Mişna Tora" Yahudilerin ahlâk, din ve kanun kitabı olmuştu.[28] Bu kitaba yönetilen tenkitlerin başlıca sebebi çok kısaltma ve özetleme olarak gösterilince, yazar, eğer Telmud'u bir bölümde özetlemeye imkân olsa, onu iki bölümde özetlemezdim, diye cevap verirdi.[29]

Okuduğum eserler içinde rastlamadığım bu kitabın adı hakkında, bir görüş de ben ileri sürmek istiyorum." Mişna" kelimesi: a) İki, ikinci (tesniye), b) "Mişna" denilen Tevrat'tan sonra din kitabı, c) öğreti, ta'lim, d) değişme ve değiştirme anlamlarına gelir.[30] İlk üç mana bir birine çok yakındır. Bunlardan tekrar ve ikinci olma anlamı esastır. Üçüncü anlamdaki öğretmek ve öğrenmekte de tekrar mevcuttur. Buna

24 aynı eser 47.

25 İ. W. 49. Dr' J. Münz. Maimonides 78; Dr. M. Friedlander, The Guide, XXII, 1956 N. Y.

26 İ. W. 50-52,

27 Dr. J. Münz, yazarın ölümünden sonra arapçaya tercüme edildiğini kaydediyor, aynı eser 88.

28 Dr. J. Münz Maimonides, 78.

29 İ. W. 52. Dr. J. Münz'un Mişna Tora'ya (77-119) 42 sayfa tahsis etmesi eserin önemine işaret sayılmalıdır.

30 Bu dört anlam "ŞANA" öğrendi, öğretti, tekrarladı, tekrar yaptı, değişti manasına gelen kökten geliyor. Bk. Milon Amami, A. İbn Şaşan 405, Milon Hebrew English, Reuben Avinoom 388, A. Ibn Şaşan, Milon Hadaş 4/1726, 1961.

2- Kitab el-Sirac:

Bu eser, el-Mişna'nın mufassal bir tefsiri olup 1168 yılında tamamlanmıştır. Bu zamanda İbn Meymun otuz üç yaşında idi. Bu eserin baş tarafında yahudilerde rivayet ve isnad'ın tarihine dair uzun bir bahis koymuştu. Bu eser arapça yazılmış olup İbn Meymun müslümanlar arasında yayılacağını umuyordu, ama bu ümidi gerçekleşmemişti.

Bu eser doğu yahudilerince arzulanan rağbeti görmediği halde, Şimalî Afrika ve İspanya yahudilerince çok büyük bir rağbete mazhar olmuştu. Bu eserin bazı parçaları yazarın hayatında İbrancaya tercüme edilmişse de İbranca tercümesi 1296 yılında tamamlanmıştı. Fakat hiç bir tercüme aslı arapçasını olduğu gibi aksettirememişti. Hıristiyan alimlerinden Rockock 1654 yılında bu eserin bazı kısımlarını lâtinceye tercüme etmiş, fakat Holandalı bir Hıristiyan alimi olan Surenkus 1703 yılında tam ve doğru tercümesini yapıp önemli haşiyeler eklemiştir. Bazı kısımları Almanca ve İspanyolcaya tercüme edilen bu eserin arapça aslı yahudilerce çok ihmale uğramıştır.[19] Arapça ve bu kadar önemli olan bu eserin arapça aslının eğer yazması varsa, neşredilmesinin faydalı olacağında şüphe yoktur. Bu eserin bazı kısımları Rockock tarafından 1655 yılında Korta Mosis" adlı eserde neşredilmiştir.[20] Birçok dile tercüme edilmiş ve 1901 yılında Holzer tarafından Talmud'un On birinci bab'ına önsöz olarak yazılan imanla ilgili" On Üç Esas" ı tekrar ibranca harfle arapça olarak basılmış[21] olup bende mevcuttur. Bunun da arapça harflerle aslını ve Türkçe tercümesinin neşrini düşünüyorum.

3- Mişna[22] Tora = Tesniyet et-Tevrat:

Bu kitap, yahudilerin dinî hayatında içtimaî bir inkilâb meydana getirmiştir.[23] Tercih edilen bir fikri belirtmeden her türlü münakaşaya

---

19 İ. W. aynı eser, 43–45. Dr. J. Münz, Moimonides, İngilizce Tercümesi, 31–51 Boston U.S.A.

20 Semitic Study Series No XII, Arabic Writigns of Maimonides, Leiden 1951, P.: XI.

21 Semitic Study Series adı geçen eser, P: XII; Bu on üç esasa dair Bk:., Maimonides, Dr. J. Münz. İngilizce Tercümesi 45–48,1953 Boston U.S.A. The Encyc. Of Americana (18/141, 1957,) bu esasları günlük ibadet kitaplarına kadar girdiğini fakat genellikle inanç kitabı olarak kabul edilmediğini zikreder.

22 Mişna, Mukaddes kitaptan sonra en büyük bir eser olup Yahudi şeriatına dair yazılan bu kitap, daha önceki âlimlerin rivayetlerine dayanılarak Tevrat'tan alınmıştır. Mişna 165–210 milâdî yıllarında Filistin'deki Yahudilerin reisi olan Yahuda Hanasi tarafından toplanmıştır. Bu bir kaç kısım (sifr) dan meydana gelmiştir, veciz bir ifade ile yazılmış olduğundan, şerhi olan Telmud'suz anlaşılmaz. (İsr. Wilf. aynı eser 43)

23 İ. W. aynı eser 45.

letin filozofları arasında saydıkları gibi, müslümanların da Yahudi ve Hıristiyan ve hatta diğer din saliklerini de İslâm filozofları arasında saymalarında isabet vardır. Muhammed Ebu Bekir Zekeriya Razi dini inkâr etmiş olduğu halde müslüman filozoflarından sayılmıştır. Ancak gayri müslim filozofların, İslâm filozofu sayılması meselesinde dış görüşündeki isimler üzerinde durulmuştur. Ben başka bir noktadan bunun doğru olabileceğini savunacağım. Bu da muhteva meselesidir. Meselâ, Musa İbn Meymun bir İslâm filozofu sayılır. Bu din inancı bakımından değil, İslâm kültürüne ve medeniyetine sahip olması yönündendir. Onun neşrettiğimiz "Delalet el-Hairin" adlı eseri okunduğu zaman, İslâm kültürüne âşina olan bir kimse, konu her ne kadar Tevrat ile ilgili de olsa bir müslüman düşünürün yazdığını hiç yadırgamaz. Bu kitapında İslâm kelâmcılarını tenkid ederken bile, bizim kelamcıların birbirini tenkid ederken kullandıkları ağır ve sert ifadeleri kullanmaz ve kendi dindaşlarını daha sert şekilde tenkid eder. İbn Meymun, yahudiliği, İslâm filozof ve kelâmcılarının ortaya koydukları ve İslâmın getirmiş olduğu felsefe ve düşünce düzenine göre müdafaa etmiştir. Nitekim bugün Batı düşüncesine göre İslâmiyet müdâfaa ediliyor. İşte İbn Meymun bu düşünce sistemi bakımından İslam filozofu sayılır.

İbn Meynun'un Eserleri:

Musa İbn Meynun'un eserlerini üç kategoriye ayırmak mümkündür. Yahudi şeriatına ait eserler, felsefî eserler ve Tıbbî eserler. Tıbbî eserlerin dışında olanların önemlilerini zikredeceğiz. Başlı başına İbn Meymun'un bibliyografyasına ait eserler ve makaleler vardır. Biz, burada tam bir bibliyografya vermeğe çalışmayacağız. Yalnız bir kaç eserine ait son çalışmalara değineceğiz.

1- Makalet fi Sınaat el-Mantık:

Musa İbn Meymun'un onyedi yaşlarında iken yazdığı söylenen bu mantık eserini felsefe ve İslâmî mantık'a muhtaç olan Yahudi âlimlerine yazmıştır. Eseri on dört fasla ayırmış ve her faslın sonunda ilgili mantık terimlerini güzel bir şekilde açıklamış ve böylece eserde yüz yetmiş beş civarında mantık terimini toplamıştır.[17] İbn Tıbbon tarafından İbrancaya tercüme edilmiş olan bu eserin asıl ve tam arapça metni Prof. Dr. Mübahat (küyel) Türker tarafından Türkçe tercümesi ile birlikte basılmıştır.[18]

---

17 İsrail Wilfinson, 42. Bu mantık risalesi 1527 yılında Sebestian Münster tarafından Latince'ye tercüme edilmiştir. Moses Mendelsohn'un (1729–1785 bu risalesinin önemini öğrencilerine anlatması üzerine Almanca'ya da tercüme edilmiştir.

18 Dil T. C. F. Dergisi, Cilt 18. Sayı: 1–2, 196 sayfa 9–64.

bulunacağım. Onun tıp ve Yahudi şeriatı ile olan ilgisi sahamızın dışında kalmaktadır.

İsrail Wilfinson şöyle diyor: Ortaçağda Yahudi felsefesi ve dinî düşüncesi İslam medeniyeti ve felsefesi ile olan münasebetinden doğmuştur. Genellikle Yahudi felsefesi, İslam felsefesinin gelişmesine göre gelişmiştir. İslam felsefesi ile ilk temasa geçen, Sa'diye Feyyumî (882-942) olup mütekellimlerin birçok fikirlerini benimsemiştir.[15]

Çin hariç eski çağın imparatorluklarının hem yerlerine ve hem kültürlerine ve hem de insanlarına varis olan İslâm toplumu orta çağın en büyük toplumu olmuş ve varis olduğu şeylere kendi damgasını vurmuş, özellikle varis olduğu halkın, aydını dahil, çoğunluğu müslümanlığı kabul etmiştir. Bu büyük imparatorluk toplumunda gayri müslimlere de kendi halkına eşit haklar tanımıştır. Bu eşitlik müslüman olanı ve olmayanı birbirine karıştırmış hepsi birbirinin hocası ve talebesi olmuştu. İlk merhalede müslümanlar savaşla meşgul oldukları için ve İslâmın ana yurdunda olmayan, fakat fethettikleri memleketlerde bulunan kültür ve ilimleri öğrenmek için bir öğrencilik devresi geçirdikten hemen sonra hocalık durumuna geçmişlerdi ve bu hocalıkları yalnız müslümanlara değil, İslâm toplumunda olan, okuma arzusu bulunan ve düşünme kabiliyeti olan herkese açık tutulmuştu.

İslâm kültür ve düşünce sisteminin İslâmın hâkim olmadığı yabancı meleketlere geçişinin üç yolda olduğu kabul edilmektedir. İslam toplumunda olan gayri müslimler özellikle Yahudi ve Hıristiyan olanlarla; dışardan gelip İslâm tahsil müesseslerinde okumuş olanlarla ve bir de müslümanların yabancı memleketlere gidip kendi ilim ve kültürlerini oralara götürmekle.

Şeyh Mustafa Abdurrazık, İsrail Wilfinson'un "Musa b. Meymun" adlı eserine yazdığı önsözde Musa İbn Meymun'un İslam filozoflarından sayılması gerektiğini söylüyor ve bunun delillerini serdediyor. Şehristanî'nin Hıristiyan olan Hüneyn İbn İshak'a İslâm filozofu dediği göz önüne alınırsa Yahudi olan Musa İbn Meymun'a İslâm filozofu demekten kaçınmanın manasız olacağını ifade ediyor.[16]

Bunları kendi iddialarında haklı bulmak doğrudur. Bugünün batı düşüncesine büyük katkıları olan Yahudiler tabi oldukları mil-

15 İsr. Wil. aynı eser. 58. Julius Guttmann, Die philosophie des Judentums, 69, 1933, München, İbrance Tercümesi 62. 1963, İsrail, İngilizcesi, 61. 1964, New York.

16 I. W. Aynı eser. (ج) sayfa harfle gösterilmiştir. Bk. Muhammed b. Abdulkerim Şehristanî, el-Milel 2 /1050, M. Fethullah Bedran neşri, 1947.

S. Pines, "Delalet el–Hairîn = The Guide of the Perplexed" in ingilizce tercümesine dair önsözünde bu iki mektuba yer verdikten sonra, İbn Meymun'un bu mektubu" Delalet el-Hairîn" in bazı kısımlarını bitirdikten sonra yazdığını, ama İbn Rüşd'ün görüşlerini ve terminolojisine muttali olduğunu, "Delalet el-Hairîn'in" bazı ifadelerinden anlaşılabileceğini ifade etmektedir.[13] Yusuf İbn Yehuda'ya yazılan mektubun tarihi 1191 yılı olduğuna ve İbn Meymun da 1204 yılında öldüğüne göre on üç yıl gibi bir sürede İbn Rüşd'ün bütün eserleri İbn Meymun tarafından okunmuş demektir. Onları tavsiyesine gelince, demek ki daha önce de bazı eserlerine muttali olmuştu.

Musa İbn Meymun'un kendi itirafına göre Ebu Bekir İbn Saig'in talebelerinin birinden okuduğunu ve İbn Eflâh'ın oğlu ile buluştuğunu ifade etmektedir.[14]

Biz, Musa İbn Meymun'un İslam kültür ve düşüncesinin tesirinde yetiştiğini ispatlamağa çalışmıyoruz. Çünkü İslâm kültür ve düşüncesinin, Yahudi kültürü ve düşüncesine tesir ettiğini yahudilerin kendileri bile itiraf etmektedirler. Muttali olabildiğim kadarı ile bu husustaki intibaımı kaydetmek istiyorum.

Günümüzün müslümanları, yabancı kaynağa dayanmağı bir eksiklik ve yerme, tenkit etme sebebi sayıyoruz. Oysa, Yahudiler'in İslâm'ın kültür ve düşüncesinin tesirinde kaldıklarını, gayet normal olan bir tarzda ve sanki bir hoşnutluk ve hoş görü içinde anlattıkları sezilir. Umumî bir hüküm vermemekle beraber, İslâmın tesirinin bizde olduğu gibi ancak hasım gurupları arasında yerme vesilesi olduğu görülür.

Yahudilerin İslâm kültür ve düşüncesinin ne derece tesirinde kaldıklarını tesbit edebilmek, İslâm kültürü ve düşüncesini, aynı zamanda Yahudi kültür ve düşüncesini bilmeye bağlıdır. Biz müslümanlar, özellikle son asırlarda Yahudi ve diğer din ve kültür sahibler'inin kültür ve düşüncelerini öğrenmeyi ihmal ettiğimiz için İslâm medeniyetinin dünya çapında oynadığı rolü ilmî olarak anlamak ve anlatmaktan aciz kalmaktayız. Çalışmalarım arasında öğrenebildiğim İbranca ile Musa İbn Meymun ve Yahuda Haalevi üzerinde yapabildiğim incelemeleri vatandaşlarıma Türkçede ve dindaşlarıma da müelliflerin kendi orijinal arapçalariyle tanıtmaya çalışacağım. Yalnız burada İbn Meymun'un felsefî eseri olan "Delalet el -Hairin ile ilgili açıklamalarda

13 S. Pines, The Guide of the Perplexed, Introduction, LXIV, C VIII, Chicago 1963.

14 Delalet el-Hairin 297 (H. Atay neşri), S. Muhk 2 /s: 20-a. J. W. aynı eser, 7.

ları ortadadır. Musa ibn Meymun'un eserlerinde dolambaçlı, iki yüzlülük bulmak zordur. O'nun kendi dinine bağlı bir Yahudi düşünürü olduğunu kabul etmek daha doğru olsa gerek.

Musa İbn Meymun'un Hocaları ve Talebeleri:

Önce babası Meymun'un hocaları arasında olduğu gibi o, bir çok Yahudi âlimlerinden de ders okumuştur. Bizi en çok ilgilendiren hocalarının içinde bir müslümanın bulunup bulunmamasıdır. Şurası da unutulmamalı ki, bu zamanda olduğu gibi o zamanda da, bir yahudinin müslüman bir hocasının bulunması normal olduğu gibi, bir müslümanın da Yahudi bir hocası bulunabiliyordu. Biz böyle bir meselenin tuhaflığına dikkatı çekmekten çok Musa İbn Meymun'un fiilen müslüman filozoflarından ders okuduğunu tartışmak istiyoruz. İbn Rüşd'den ders aldığı yahudi olan ve olmayan bir çok kimse tarafından zikredilmiş olduğu halde, buna kendi ifadelerinde rastlanmadığı için İbn Rüşd'ün Musa'ya bilfiil hoca olmadığını ileri sürenler de bulunmaktadır. Ama İbn Rüşd 1126 da doğmuş olduğuna göre, İbn Meymun'dan dokuz yaş büyük olması ve aynı şehirde bulunmaları, İbn Rüşd'ün hoca olması görüşünü kuvetlendirmektedir. Hoca olmadığı ihtimalini ileri sürenler bile onun eserlerinden istifade ettiğini ve onun fikirlerinin tesirinde kaldığını ileri sürmektedirler.[10] Bu hususta İbn Meymun'un, ibn Rüşd hakkında şöyle söylediği nakledilmektedir. İbn Tibbon Aristo'nun eserlerini yalnız iskender, Themistius ve İbn Rüşd'ün şerhlerinden okumanı tavsiye ederim..

"Aristo'nun eserleri bütün felsefî eserlerin esası ve kökü sayılır. ve bunlar ancak İskender, Themistius ve İbn Rüşd'ün şerh ve eserlerinin vardımı ile anlaşılır."[11] Ve 1190–1191 yılında, İbn Meymun, öğrencisi Yusuf İbn Yahuda'ya yazdığı mektupta şöyle der. "Bugünlerde İbn Rüşd'ün Aristo'nun kitaplarına dair" el-Hiss vel-Mâhsûs" hariç, bütün yazdığı eserlerini elde ettim. Gerçeği bulmakta başarıya ulaştığını gördüm. Şu var ki henüz eserlerini incelemek için gereken geniş vakti bulamadım."[12]

İbn Meymun, İbn Tıbbon'a ve Yusuf İbn Yehuda'ya yazdığı mektuplarda İbn Rüşd'ün fiilen talebesi olduğunu söylemiyorsa da onun eserlerini okuduğunu ve onları tavsiye ettiğini görüyoruz.

10 İ. W. aynı eser. 6. M. Friedlander, The Guide for the Perplexed, İngilizce tercümesinin önsözünde, İbn Meymun'un iki meşhur kişinin öğrencisi olduğunu kaydeder. Rabi Yusuf İbn Migaş'dan Talmud ve İbn Rüşd'den felsefe okumuştur. s: XVI. Bk. Ernest Renan, İbn Rüşd vel-Ruşdiyye, arapçaya tercümesi 188–vd. Mısır 1957.

11 İ. W. aynı eser, 63.

12 E. R. İbn Rüşd vel-Ruşdiyya, 188.

Musa, Melik Afdal'ın annesinin kâtibi olan Yahudî Ebul Meali'nin kız kardeşiyle, o da kendi kız kardeşiyle evlenmişti.[7] Musa bu zamanda elli yaşında olup bir oğlu ve bir kızı olmuştu, kızı küçükken ölmüş, İbrahim adını verdiği ve 1186 yılında doğmuş olan oğlunu iyi yetiştirmiş, iyi bir tabib ve Yahudi dini âlimi olmuştu. Musa, Melik Efdal Ali İbn Salahaddin'in sarayında özel doktor olarak çalışır ve ondan sonra kendi muayenehanesinde her millletten gelen hastaları da ihmal etmez ve bu arada eser yazmayı da bırakmazdı. Aralık 13, 1204 yılında Kahire'de (Mısır'da) öldü, sonra Taberiye'ye nakledildi, Yerine Yahudi taifesi başkanlığına oğlu İbrahim seçilmiş ve o da ölümüne kadar (1237 M) başkanlıkta kalmıştı.[8]

Musa öldükten sonra da taraftarları ve düşmanları arasında münakaşa ve lânetleşme uzun zaman devam etmiş; oğlu cesurca babasını müdafaa etmişti.

Meymun ailesinin Mısır'a gelmesinden önce, İslâmlığı meselesine de bir kaç kelime ayırmamız lâzımdır. Onun müslümanlığı hususunda en eski kaynak Kıftî'nin Tarih el-Hükema'sı ile İbn Ebi Usaybia'nın Uyun el-Enba'ı görülüyor. Çünkü bunların Musa İbn Meymun'la buluşma imkânları olduğunu bu ikisinden nakleden diğer kaynaklar-Yahudi ve Hıristiyan- bahsetmektedirler. Endülüste veya Fas'ta zor altında müslümanlığı izhar etmiş ve fırsatı bulup Mısır'a gelince içinde sakladığı milletinin dinini ortaya çıkarmıştı. Bunun karşısındaki ikinci görüşü müdafaa edenler, Musa'nın müslümanlığı daha önce kabul etmediği ve dolayısiyle irtidad etmediğini ileri sürerler. İsrafil Wilfinson bu karşıt görüşleri münakaşa eder ve kesin bir şey söylenemiyeceğini ifade ettikten sonra, onun, daha önce müslümanlığı kabul etmediği hususundaki görüşünü ortaya kor.[9]

Benim kanaatım da Musa İbni Meymun'un daha önce müslümanlığı kabul etmediğidir. Öyle olsaydı, müslümanlığa karşı özel bir kini ve düşmanlığı olması gerekirdi. Böyle bir kine henüz raslayamamış olmam ve ayrıca onun, açık ve cesur olarak fikirlerini ortaya koyması da buna delil olabilir. Zira İslâm'a girip sonra çıksaydı, kendi milleti içinde bu kadar cesurca hareket edemezdi. Tarihte Müslümanlığı kabul edip sonra irtidad edenlerin veya şüphede kalanların durum-

---

7 Bk. İ. W. aynı eser. 29.

8 İ. W. aynı eser, 21, 22, 25. İbn Meymun'un ölümünde Yahudi ve Müslümanlar üç gün yas tutmuşlardı. The Jewish Encyclopedia IX, 80, N. Y. 1905.

9 İ. W. aynı eser. 27-40 İbn Ebi Usaybia, Uyun el-Enba 3 /194, Beyrut 1959. Bak Carullah 1279 nolu yazma varak 190-b (Kenarda).

Musa, Ondört yaşlarında iken, 1148 yılında, Abdülmümin İbn Ali Kurtuba'yı fethetmişti. O, Yahudi ve hıristiyanları ya müslüman olmaya veya göç etmeye zorluyordu.[5] Yahudilerin bir kısmı güney Fransa ve bir kısmı kuzey Afrika'ya göç ediyordu. Güney Fransa'ya gidenler Avrupa'ya Yahudi ve İslâm kültürünü götürüyor, böylece Avrupa uyanmaya, yeni bir medeniyetin tohumlarını atmağa başlarken, İspanya'daki İslam medeniyeti sönmeğe başlıyordu. Ama Avrupa' nın aydınlanma devrinin çabuk doğmasını, Türklerin İstanbul'u fethetmesi sağlıyordu.

Kurtuba'dan güneye doğru göç ederek ayrılan Meymun ailesi, bir baba iki oğul ve bir kızdan ibaret olup, anneleri, Musa'nın doğumundan birkaç sene sonra ölmüştür. Bu aile 1143 yılında hıristiyanların eline geçen Ameria şehrine gelip yerleşmiş ve burada 1160 yılına kadar on iki yıl kalmıştı. Bu yılda şehir Muvahhidlerin eline geçince oradan Fas'a göç etmiştir. Fastan da göç etmek zorunda kalan Meymun' un ailesi 1165 yılında Akkâ'ya gelmiş ve altı ay sonra iki kardeş, bir kız kardeş Mısır'a göçmüş, babaları kudüste kalmıştı. Çünkü bu zamanda Akkâ haçlıların elinde bulunuyor, Müslüman ve Yahudilere zulmediyorlardı. Mısır'da yahudiler gayet iyi muamele görüyorlardı.[6] Kudüs'te kalan babası 1166 yılında ölmüştü. Bir süre sonra da kardeşi Davud, Hind Denizi'nde batan gemide boğulmuş, Musa hem kardeşini ve hem de ticarette olan servetini kaybetmişti.

Çoğunluğu Endülüs ve Mağrib göçmenlerinin teşkil ettiği birçok Yahudi genci Musa İbn Meymun'un etrafına toplanmıştı. O, da onlara din, riyaziye, astronomi ve felsefe okuturdu.

Mısır'da yahudi taifesinin reisi olan Yakup, Musa İbn Meymun'u çekemiyor ve yahudileri aleyhine kışkırtıyor, ve nihayet Salahaddin Yusuf İbni Eyyub saltanatı esnasında kendi milletine zulmettiği yahudilerin ona karşı ayaklanmasiyle anlaşılıyor ve 1172 yılında haham Natanil, onun yerine Yahudi taifesinin başkanı seçilmişti.

Musa İbn Meymun 1187 yılında Yahudi taifesinin başkanı seçilene kadar Fustat'ta Yahudi Şeri Mahkemesi'nin üyelerinden biri olarak bulunuyordu. Musa başkanlığa seçildikten sonra bazı yenilikler yapmış müskacılığı ve gelinin gülünç elbiselerle topluluğun önünde dans etmesini yasak etmişti, onun zamanında Mısır, Yahudilerin göz bebeği olmuştu.

---

5 Cemaleddin Kıfti, Tarih el-Hükema 209, Mısır, 1326, Dr. J. Münz, 6–7.

6 İsrail Wilfinson, aynı eser. 9,16.

ÖNSÖZ

Musa İbn Meymun[1] 30 Mart 1135 yılında İspanya'nın Kurtuba şehrinde doğmuştur. Yahudilerin "Fısh" bayramı arefesinde doğması, Musa adının verilmesine vesile sayılmaktadır. Çünkü bu bayram Musa Peygamberin Mısır'dan çıkışını kutlamak için yapılır.[2] Musa'nın babası Meymun, Milâdın ikinci asrında "Mişna"yı toplayan ve bir kitap haline koyan Yahuda'ya kadar giden bir soya mensup olduğu söylenir.[3] Musa'nın babası meymun Kurtuba'da yahudi Şerî Mahkemesi'nin kadılığını yapmıştır. Meymun yalnız yahudî dinî ilimlerinde değil, aynı zamanda tabiat ve felsefede de iyi tahsil görmüş ve onlarla uğraşmıştı. Oğlu Musa'yı yetiştirmekte kendi kültürünün çok tesiri olmuştur.

Kurtuba, sadece müslümanların kültür ve medeniyet merkezi olmayıp yahudilerin de ilim merkezi idi Orada yahudiler, müslümanların yüksek okullarında tahsil ediyor ve müslümanların meydana getirdikleri ilmî gelişmenin tesirinde kendi dillerinde ve kültürlerinde benzer gelişmeyi gösteriyorlardı.[4]

1 Musa İbn Meymun'un 800 ncü doğum yılı, 1935 yılında Yahudiler tarafından bütün dünyada kutlanmış ve bu ihtifal için özel kitaplar hazırlanmıştır. Bunlardan Mısır' da İsrail Wilfinson tarafından yazılan ve "Musa İbn Meymun, Hayatuhu ve Musannatuhü" adını alan eser 1936 yılında basılmış ve ünlü İslâm Felsefesi Profesörü Mustafa Abdurrazık tarafından yazılan bir Önsözle arapça olarak neşredilmiştir. Bu eserinde İsrail Wilfinson, Delâlet el-Hairin'e 85 sayfa ayrılmıştır. Aynı gaye için Alman Yahudisi Dr. J. Münz tarafından yazılan ve Dr. Henry T. Schmittkind tarafından İngilizce tercümesi yapılan 1935 yılında Boston'da (U.S.A.) basılan ve "Maimonides the Story of His Life and Genius" adı verilen eser neşredilmiştir. Bu iki eser basıldıkları tarihe kadar Musa İbn Meymun hakkında kâfî bilgi vermekte ve eserlerini tanıtmaktadır. Ancak bunlardaki eksikliği sonraki çalışmaların tamamladığını kabul etmek lâzımdır. Ayrıca Bk: The Universal Jewish Encyclopedia, 7 /287–296, 1948, N. Y. The Jewish Encyclopedia, IX. 73–86, 1905. N. Y. Almanca bibliyografya için bk: Philosophen-Lexikon, 2 / III–112, 1950, Berlin.

2 İbranca Fesah = Okunuşu Pesah.

3 aynı yer. J. Münz, 3.

4 Musa İbn Meymun, İsrail Wilfinson. Mısır, 1936, s.6, J. Münz, 65.

Bütün ilmî, özellikle İbranca ve bu eser üzerindeki çalışmalarımda tükenmez sabriyle bana her zaman destek olan eşim MELEK ATAY'a ithaf.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ . [redacted]

DELÂLET'ü L-HAİRÎN

FİLOZOF MUSA İBN MEYMUN EL-KURTUBÎ

1135-1205

Giriş ve Notlar ekleyip Arapça ve İbranca asıllarını karşılaştıran, müellifin naklettiği İbranca metinleri Arapçaya çevirerek Tenkitli Basıma Hazırlıyan:

Prof. Dr. HÜSEYİN ATAY

